

ESSAI
SUR LA
NOTION D'EXPÉRIENCE

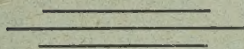
THÈSE PRINCIPALE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

ROBERT LENOBLE



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, (v^e)

—
1943

ESSAI SUR LA
NOTION D'EXPÉRIENCE

ESSAI
SUR LA
NOTION D'EXPÉRIENCE

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

ROBERT LENOBLE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, (v^e)

—
1943



INTRODUCTION

Les conditions d'une logique de la philosophie

La langue française n'a qu'un mot pour désigner deux acceptions bien différentes de ce terme : l'expérience. Pour le savant, expérience signifie, en gros, observation provoquée, ce que les Allemands appellent *Experiment*. Pour le philosophe, l'expérience c'est « le fait d'éprouver quelque chose, en tant que ce fait est considéré non seulement comme un phénomène transitoire, mais comme élargissant et enrichissant la pensée » ¹. C'est l'*Erfahrung* des Allemands.

Sans nous attarder à rechercher les analogies qui existent entre ces deux sens (car ne s'agit-il pas toujours de poser les conditions stables et réelles de la connaissance effective ?) nous négligerons le premier sens de ce mot pour ne retenir que le second.

Or c'est un sort étrange qui semble dévolu en philosophie à la notion d'expérience.

D'une part on l'identifie à la notion de vie mentale dans toute son extension. L'expérience c'est sans doute la critique scientifique des données de la sensation, mais le monde de la sensation est, lui aussi, un fait d'expérience. C'est aussi, à l'intérieur de la science, la réflexion sur les procédés mis en œuvre par le travail de critique lui-même. Et comme on parle d'expérience vulgaire et d'expérience scientifique, on parlera aussi de l'expérience morale et des « variétés de l'expérience religieuse ». Il n'est pas jusqu'aux échecs et aux illusions qui ne fournissent à l'esprit attentif l'occasion « d'acquérir de l'expérience », et l'esprit du distrait, du sot, est à son tour un objet d'étude pour le psychologue et le médecin. En ce premier sens la notion d'expérience est donc vaste comme l'esprit et, ainsi que le remarque M. Brunschvicg, il n'y a pas d'idée contraire à une notion aussi vaste ; il ne peut y avoir de contraire qu'à certaines déterminations de l'expérience ².

Seulement elle reçoit bientôt, et nécessairement, un sens restrictif, qui apparaît à l'un des reproches que les philosophes s'adressent le plus volontiers les uns aux autres : celui de *sortir de l'expérience*. Reproche étrange, car il ne signifie pas que le raisonnement que l'on condamne

1. *Vocabulaire de la philosophie*, de A. LALANDE, article *Expérience*.

2. « Il n'y a pas plus de contraire à l'idée d'espace qu'à l'idée d'expérience ; il ne peut y avoir de contraire qu'à certaines déterminations de l'étendue » (Léon BRUNSCHVICG. *Les étapes de la philosophie mathématique*, 3^e édition, 1929, p. 499).

est simplement erroné, ou que l'on veut corriger une erreur de fait, mais bien que la doctrine adverse s'évade des conditions mêmes de la vie mentale, dont pourtant il faut bien admettre qu'elle est issue. Sans doute c'est depuis Kant que ce reproche a, si l'on peut dire, trouvé sa formule, mais il y a longtemps que l'on en usait. Non seulement les empiristes le murmuraient ou le criaient très haut contre les métaphysiciens, mais les métaphysiciens se le servaient entre eux, car chacun prétendait bien avoir l'expérience pour lui, et même, dans leur assurance, ils le retournaient contre leurs adversaires moins ambitieux. Gassendi pensait déjà que Descartes n'avait écrit qu'un beau roman de physique ; cartésiens et aristotéliens s'entrecombaient au nom de l'expérience ; et Descartes accusait Gassendi d'imaginer le monde au lieu de le penser.

Dans la perspective du criticisme, ce reproche a pris un sens plus précis. La grande ambition de la *Critique de la Raison pure* n'était-elle point de définir une fois pour toutes les conditions et les bornes de toute expérience possible ? Dès lors toute affirmation qui prétendait porter sur un objet extérieur au cercle ainsi délimité, en l'espèce sur un objet métaphysique, devenait-elle « transcendante » et illusoire. Sans doute Kant veut-il par ailleurs sauvegarder la valeur de l'expérience morale. Mais entre les deux formes de l'expérience l'unité est rompue ; les conditions de l'objectivité ne sont pas dans l'une ce qu'elles sont dans l'autre : l'universalité des postulats de la raison pratique, si elle confère aux idées métaphysiques la valeur d'objets de foi (*Objecte*), ne permet pas de les affirmer comme des réalités données par la spéculation (*Gegenstände*). Qu'on le veuille ou non, l'objet de la raison pratique n'a pas le même degré de réalité que l'objet de la raison spéculative. Aussi dans la scolastique kantienne, et sans doute à l'encontre des intentions du philosophe de Königsberg, tandis que les affirmations de la raison pratique s'orientent vers les régions par nature assez mal définies de la certitude morale, le système de la raison spéculative en vient à circonscrire l'ensemble des concepts obtenus par l'application des catégories aux données sensibles comme le seul domaine auquel on puisse donner simplement et au sens plein du terme le nom d'expérience (*Erfahrung*). Sortir de l'expérience ce sera affirmer une réalité donnée hors du temps et de l'espace.

Cet aboutissement d'une longue évolution philosophique est manifeste dans le positivisme et dans les différentes formes de l'empirisme, où le mot d'expérience est devenu synonyme d'expérience sensible, et cela même lorsqu'on prétend, avec Stuart Mill, sauvegarder les droits de la vie intérieure, ou, avec Spencer, maintenir une certaine réalité à l'Inconnaissable.

Il est visible enfin dans ce qu'on pourrait appeler le rationalisme anti-métaphysique, c'est-à-dire dans toutes les doctrines qui, ne croyant pas que la science s'est faite toute seule, se montrent soucieuses de mettre en lumière l'activité pure de l'esprit qui la dépasse de toutes parts, mais tiennent cependant que rien ne peut être affirmé hors de cette zone de contact de l'esprit avec les données sensibles : ainsi le rayon de lumière est autre chose que les corps toujours opaques qu'il éclaire, mais il serait vain de vouloir le saisir dans son essence. L'idéalisme critique de M. Brunschvicg nous offre un excellent exemple de cette manière de philosopher.

On voit dès lors ce que signifie le reproche, qui nous avait d'abord semblé paradoxal, de « sortir de l'expérience ». Car lorsque en ce second sens on parle de l'expérience, il ne s'agit plus de la vie de l'esprit en général, mais d'une forme particulière de la vie de l'esprit, que l'on déclare, après enquête, seule légitime. A l'expérience conçue comme le *fait* même de penser se trouve substituée une notion critique, une notion de *droit* : l'expérience est *la règle même de la pensée*. Nul certainement ne se plaindra de cette précision introduite dans la notion d'expérience, puisqu'il ne s'agit pas pour l'homme de penser n'importe quoi, mais de penser juste. Seulement il faut bien remarquer que l'expérience entendue en ce nouveau sens n'a plus rien de commun avec cette donnée primitive qu'est le fait même que l'homme pense. *Elle n'est plus le point de départ, mais le point d'arrivée de la philosophie*. Et comme, en fait, il y a autant de philosophies que de systèmes, il y a autant de conceptions de l'expérience qu'il y a de philosophies, chaque philosophe prenant la responsabilité de définir l'expérience à sa manière, et il y a autant de façons de sortir de l'expérience qu'il y a de façons de s'opposer à un système.

Pourtant la part de construction qu'ils apportent dans la définition qu'ils donnent de l'expérience est peut-être ce qui échappe le plus constamment aux philosophes. L'équivoque, cependant facile à dénoncer, entre les deux sens que nous avons distingués du mot « expérience », est cause que chacun recommande *la règle* qu'il s'est faite pour définir l'expérience, comme si elle devait s'imposer à tous comme *un fait*. Nous avons dit que Kant n'a pas fait autre chose que de mettre plus de précision dans une querelle qui est la querelle même des systèmes. En réalité aucune critique grave n'a jamais été adressée à un philosophe par un autre philosophe, qui ne fût implicitement celle de « sortir de l'expérience ». Il n'est pas jusqu'au plus grossier anthropomorphisme qui, avec une constance digne d'un meilleur sort, ne prétende s'appuyer sur l'expérience : c'est au nom de l'expérience qu'Aristophane soutenait qu'il faut un dieu pour empêcher les nuages

de choir sur le sol, et Socrate paya de sa vie l'audace d'avoir mis en doute une vérité aussi claire.

Cette lutte autour de l'idée d'expérience remplit l'histoire des sciences comme celle des doctrines philosophiques. Duhem a bien montré que la grande question pour les physiciens fut toujours de « sauver les apparences », mais ce que les physiciens appellent de ce nom est aussi ondoyant et divers que ce que les philosophes appellent l'expérience. L'existence des antipodes, la rotation de la terre, l'espace d'Einstein ont été tour à tour rejetés comme absurdes. Ce serait un jeu, mais non pas un jeu inutile, que de multiplier les exemples. *On romprait ainsi avec ce subjectivisme radical par lequel chacun de nous appelle l'expérience sa propre expérience, la pensée sa propre manière de penser, la raison sa propre façon de raisonner.* En ce sens, faire l'inventaire de la notion d'expérience serait recommencer toute l'histoire des systèmes.

Notre dessein sera moins ambitieux ; nous voudrions cependant qu'il répondît à une intention encore plus capitale qu'une histoire.

C'est un véritable étonnement pour le psychiatre de remarquer que la conscience, lorsqu'elle se détraque, n'aboutit pas à n'importe quelles aberrations, mais à des mythes dont le nombre est assez restreint et qui se répètent même avec une singulière monotonie : ainsi d'une bille lancée sur un billard russe, qui tombe nécessairement dans l'un des trous préparés pour la recevoir. C'est pourquoi la psychanalyse, en étudiant les mécanismes qui vont des intentions aux mythes, a plus fait en quelques années que toute la vieille psychopathologie descriptive pour nous renseigner sur *la logique de l'absurde*.

Ce qui est vrai de la pensée infirme ne le serait-il pas de *la pensée saine* ? Pour intéressante que soit l'histoire descriptive des systèmes, n'est-il pas plus important encore de ressaisir dans leur pureté les origines réelles des différents types d'expérience qu'ils recouvrent ? Chaque philosophe revendique pour lui l'expérience, mais nous avons vu que l'expérience dont il se recommande est en réalité le point d'arrivée de tout son effort intellectuel. Les historiens avertis, d'ailleurs, ne s'y trompent plus. Ils savent bien que tout constructeur de système veut faire croire et croit lui-même que son système tient par la cohérence des idées qu'il assemble ingénieusement. Mais cette cohérence n'apparaît souvent qu'à lui seul, et un autre philosophe construit un autre système qui contredit le premier, et qui lui semble encore plus cohérent. Dès lors l'historien sait à quoi s'en tenir : il sait bien que les différentes parties du système se coordonnent en fonction d'idées et de préoccupations qui sont plus intérieures au philosophe qu'il ne l'imagine ; *au-dessous de la logique apparente du système il en recherche*

la logique réelle qui tient à la personnalité de l'auteur. La véritable expérience pour laquelle celui-ci a cru à son œuvre n'est pas celle dont il se recommande explicitement, celle dont il croit naïvement qu'elle s'impose à tous et qui est, en réalité, une règle idéale qu'il s'est formée ; mais c'est l'expérience concrète qui lui fait donner du prix à cette construction. Le bon historien devient ainsi psychologue et même psychanalyste, et bien des métaphysiques et des positivismes se résolvent dans quelques intentions qui se sont camouflées en logiques spéculatives ou même en prétendues observations expérimentales.

Or, de ce point de vue, la multiplicité des systèmes, c'est-à-dire des types d'expérience, peut être grandement simplifiée. Les fins que se proposent les philosophes ne sont pas en nombre infini : les mêmes tendances reparaissent régulièrement, ainsi celles que l'on exprime par les mots d'empirisme, de rationalisme, de scepticisme. Bien souvent des systèmes en apparence fort différents traduisent une intention identique, un même type d'expérience réelle qui, pour s'exprimer, doit emprunter des langages différents au gré des représentations collectives du moment. On découvre même que des oppositions en apparence radicales procèdent d'une intention identique : on peut être athée pour protester contre une conception matérialiste de la religion ; on peut être croyant pour sauver son matérialisme égoïste. La logique de la vérité, comme la logique de l'absurde, suppose une psychanalyse préalable.

Le succès de l'histoire ainsi entendue a même été si éclatant qu'il a paru à certains que toutes les constructions philosophiques relevaient de la simple psychologie. Après que l'on se soit efforcé si longtemps d'opposer système à système, c'est-à-dire expérience à expérience, en considérant chacun de ces systèmes et de ces types d'expérience comme portant en lui le reflet immédiat de la réalité, on n'a plus voulu y voir que des échantillons de l'expérience psychologique. La logique serait absorbée par la psychologie.

Pourtant le scepticisme que traduit cette tentative d'exégèse procède à son tour de la même « psychologie des facultés » que l'on dénonce chez les logiciens trop confiants dans la cohérence « objective » de leurs idées. On cesserait de penser si l'on croyait pour tout de bon que toutes les expériences se valent, et, de fait, le « psychologisme » n'est normalement qu'un échantillonnage d'expériences qui procède d'un choix. Prise dans son ensemble, et en tenant compte du désir de vérité qui lui est immanent et sans lequel elle n'existerait pas, toute expérience de pensée enveloppe une logique.

On ne peut définir l'expérience sans tenir compte de cette donnée. Aussi bien, pourquoi ne pas d'abord l'accepter telle quelle, quitte à la

critiquer ? Le scepticisme même ne peut se justifier qu'au terme d'une construction.

Or voilà bien la méthode que nous entendons suivre. Décrire ne suffit pas, puisqu'au sens philosophique de ce terme toute expérience implique une règle. Mais pour juger des règles qui définissent les différents types d'expérience, il ne suffira pas davantage de les accepter d'abord pour cela même qu'elles se donnent par illusion, c'est-à-dire comme dérivant directement du réel. Le réel qu'elles ordonnent et déterminent est toujours une construction, qui s'explique en partie du moins par les intentions explicites ou cachées du philosophe ; les règles même ne dérivent pas directement du réel, mais d'une attitude prise par la pensée devant ce qu'on appelle le réel. *Et toutes les disputes viennent de ce que chacun identifie avec le réel la règle qu'il s'est faite pour le définir, l'expérience avec sa propre expérience.*

Dénoncer les illusions de ce subjectivisme spontané ne sera pas possible, nous l'avons dit, si l'on ne rattache d'abord chaque conception de l'expérience à ses origines psychologiques et sociales. Mais, en revanche, on ne comprend pas la psychologie du philosophe si on ne la rattache au système où elle s'est explicitée et auquel elle demande sa justification. Si la cohérence du système se résout en partie dans une intuition psychologique, cette intuition elle-même ne se comprend que dans sa relation avec le système, et ce serait encore une illusion de subjectivisme de ne voir dans les idées que des faits. *La cachette choisie où doit s'embusquer le philosophe pour réussir dans la chasse de Pan, se trouve donc sur le trajet qui va du système à l'intuition dont il dérive et de l'intuition au système où elle veut se justifier.* Au lieu donc d'opposer expérience à expérience comme on opposerait un bloc logique à un autre bloc logique, ou de voir dans chaque expérience un fait qui se suffirait à lui-même, *il faut par une véritable psychanalyse éclairer l'un par l'autre, pour en saisir le sens véritable, ces deux aspects du rythme qui définit la pensée : l'intuition et le système.* Ainsi une définition méthodique de l'expérience suppose une *logique de la philosophie*, par rapport à laquelle les types d'expérience apparaîtront comme des produits d'un effort dont le sens se révélera lorsqu'on refusera de s'hypnotiser sur l'un ou l'autre de ces produits.

La comparaison de l'effort que nous voulons tenter avec celui qui a abouti à la formation d'une logique des sciences ne laissera pas d'être instructif.

La logique des sciences s'est constituée le jour où, au lieu de porter son attention sur les produits soi-disant achevés de la science, on a regardé comment les savants travaillaient. Au ^{xvii}e siècle encore, la querelle entre les atomistes et les partisans de la matière subtile res-

semblait étrangement aux querelles des présocratiques sur la formation de la nature par le feu ou par la terre. Il en est allé tout autrement lorsqu'on a rattaché ces différents produits de la pensée scientifique aux conditions concrètes de la pensée elle-même. L'œuvre admirable d'un Duhem, mettant à nu les présupposés moraux et religieux des différents systèmes du monde, a plus fait pour nous les rendre intelligibles que des siècles de discussion sur leurs dogmes et leurs expérimentations. Mais loin de se dissoudre dans la psychologie des savants, la logique des sciences a défini par contre-coup les règles de l'objectivité véritable, les conditions du progrès réel. Elle n'est point restée une science formelle, ou du moins, par la forme même qu'elle définissait pour la pensée scientifique, elle lui a donné un contenu vrai. Ainsi la logique de la philosophie, si elle évite le double écueil de l'objectivisme spontané et du psychologisme, sera plus qu'une histoire des systèmes ; elle dégagera de sa gangue la vérité de la pensée.

On peut même se demander pourquoi une logique de la philosophie ne s'est pas encore constituée, alors que la logique des sciences a déjà rendu tant de services. Les raisons de ce retard ne sont pas cependant un mystère.

Jusqu'à présent du moins, sauf bien entendu lorsqu'ils faisaient de leur science une philosophie, les savants reconnaissaient une juridiction extérieure et admettaient parfaitement que le sens logique de leur effort fût exprimé dans un langage qui n'était pas le leur. Ils ont même souvent montré une extrême répugnance à admettre que leurs découvertes techniques pussent modifier quoi que ce soit de la logique éternelle, ou de ce qu'ils appelaient de ce nom. Einstein se montre tout disposé à rejoindre Meyerson dans l'apologie du sens commun ¹. Que l'on trouve justifiée une semblable modestie ou qu'on y voie, comme M. Brunschvicg, la persistance regrettable d'une « *error communis* » que le philosophe doit bien se garder de transformer en droit ², peu importe. Nous avons simplement à constater que les savants acceptent volontiers de référer leur doctrine à une règle réputée stable. D'ailleurs, cette règle rejetée, il resterait qu'au contact du monde extérieur les résultats de la science peuvent se vérifier et se révéler plus ou moins heureux, ce qui permet de juger de la valeur de l'effort dont ils procèdent. Dans tous les cas une logique des sciences est donc possible.

Les philosophes ont plus d'ambition. Un système philosophique, du fait qu'il enveloppe son idée de l'expérience et son idée de la raison, a par là même sa logique. Sans doute, si l'on s'en tient aux pro-

1. Voir par exemple : A. EINSTEIN, A propos de *La déduction relativiste* de M. Émile Meyerson, *Revue philosophique*, 1928, t. I, pp. 161 et suiv.

2. LÉON BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922, p. 581.

cessus externes du raisonnement, on peut édifier une logique indépendante du système, et c'est là le rôle toujours utile de la logique formelle. Combien sa compétence reste limitée, il n'y a plus à le montrer : outil de contrôle, elle n'est pas un procédé d'invention. Mais surtout, une logique formelle, comme celle que la philosophie a reçue d'Aristote, n'est pas totalement indépendante des présupposés épistémologiques et même métaphysiques du système dans lequel elle a été formulée. — La force de la logique d'Aristote, par exemple, était dans une logique infiniment plus vaste que celle qu'énonçaient ses règles formelles : dans une certaine conception de l'expérience, dans l'idée d'une correspondance exacte du concept et du réel, dans l'*ἀνάγκη στῆναι*, dans l'éthique du juste milieu. Et, de même, la force vraie de la logique cartésienne n'était pas dans la formule logique de ces « longues chaînes de raisonnements » par lesquelles Descartes avait constitué sa physique et sa philosophie ; elle est dans une logique infiniment plus vaste : dans une certaine conception de l'expérience, dans la méthode qui fait de ces « raisonnements » non pas une analyse des concepts, mais le passage d'un concret à un autre concret, dans la primauté du sujet pensant, dans la dialectique de l'idée de parfait. Ainsi chaque système prétend boucler sur lui-même ; il définit les conditions de sa propre justification et, au contraire des savants, le philosophe n'admet pas de juridiction extérieure à sa propre pensée. Voilà pourquoi une logique de la philosophie n'a pas encore pu se constituer comme une discipline autonome ; voilà pourquoi aussi, pendant des siècles, les polémiques se sont menées de système à système, chacun parlant son propre langage, ce qui explique la vanité évidente de ces polémiques.

Pourtant on a voulu sortir de cette impasse. L'idée d'une logique de la philosophie n'est-elle pas en germe dans l'intuition géniale de Descartes, disant que le principal intérêt de la pensée n'est pas dans le système achevé mais dans la méthode ? Mais une pareille révolution ne s'accomplit pas en un jour, et Descartes lui-même devait par la suite accorder vraisemblablement plus de prix à la physique des *Principes* qu'au *Discours* de 1637.

Pour Leibniz, l'idée de système reprend toutes ses prétentions, et cependant ce qu'il considère comme son grand œuvre et comme l'idéal de la philosophie, ce sera l'établissement d'une « caractéristique universelle ». Mais cet effort a tourné court, du fait que Leibniz, revenant peut-être en deçà de Descartes, prétend fonder la nouvelle philosophie sur des définitions conceptuelles, aggravant ce qu'il y avait déjà de décevant et d'arbitraire dans l'idée cartésienne des « atomes d'évidence ». Il n'a pas vu que le sol se creusait sous ses pas, que chacun de ses « concepts originaires », enveloppait une métaphysique, et que ce

qu'il admettait comme « le véritable alphabet des pensées » n'était qu'une langue comme les autres, qu'aucun autre philosophe que lui-même n'accepterait de parler. En revanche, il apporte une nouveauté précieuse qui a fait défaut à Descartes : le sens de l'histoire. Si l'on réussit à instituer une logique de la philosophie, elle ne sera pas une logique pure, pas plus que la logique des sciences n'est la description *a priori* d'un art de bien inventer ; elle naîtra d'une réflexion sur l'histoire des systèmes. Or, sans doute, tous les philosophes se sont servis plus ou moins de ce qu'avaient écrit leurs prédécesseurs. Mais, l'un des premiers, Leibniz nous apprend que l'œuvre de l'histoire ne s'achève pas dans un travail de documentation, que de ce travail doit sortir une certaine logique de la philosophie.

Le souci de l'histoire est aussi étranger à Kant qu'à Descartes. Et cependant c'est bien lui qui soutint le premier que la multiplicité des systèmes et des types d'expérience doit s'ordonner en fonction de ce qu'une « histoire naturelle de l'esprit humain » pourra nous apprendre des conditions concrètes dans lesquelles la pensée systématise et expérimente : du moment que l'on prétend saisir dans l'esprit lui-même la genèse des idées et des systèmes, il n'y a plus à étudier leurs arguties ni à s'embarrasser de leurs polémiques ; il suffira, si on sait le vouloir, de les classer en fonction de cette logique véritable qui sera celle de la pensée philosophique, travail que Kant n'a guère entrepris pour sa part que pour les systèmes religieux, mais que Hegel, puis Renouvier, se vantaient de mener à bien dans une philosophie analytique de l'histoire. En transportant à sa manière l'intérêt de la critique, du système achevé à la méthode, ou, pour employer les excellentes expressions de A. Lalande, de la « raison constituée » à la « raison constituante », Kant continuait la révolution cartésienne. Le malheur a voulu qu'il a cru l'achever. Son dédain de l'histoire le prédisposait à cette disgrâce de décrire comme « l'esprit humain » l'idée qu'il avait de l'esprit, et comme « l'expérience » la physique de son siècle. La laborieuse construction des *Critiques*, qu'il a crue achevée pour l'éternité, ne peut plus aujourd'hui nous apparaître que comme le drame de « l'honnête homme » du XVIII^e siècle, qui croit que la science de Newton est la science définitive, mais dont l'esprit garde toute l'ardeur métaphysique des époques précédentes, d'où la juxtaposition difficile d'une morale de l'absolu au phénoménisme de l'idéalisme transcendantal.

Prétendre qu'il a mieux réussi dans sa géographie de l'expérience que Leibniz dans la recherche de la caractéristique universelle et Descartes dans la définition des atomes d'évidence, ce serait nier toute l'histoire depuis deux siècles. Que l'on se contente de dire avec M. Ch. Serrus : « il ne reste plus aujourd'hui grand chose des thèses de l'*Esthétique*

transcendantale » ¹, ou que plus durement on écrive, comme Reichenbach : « la philosophie de Kant n'a plus rien à défendre du jour où une nouvelle physique frappe à la porte de la philosophie » ², on constate que, de même que pour Leibniz cherchant les « concepts originaires », le sol se dérobe sous les pas du philosophe de Königsberg lorsqu'il prétend enfermer dans un cercle défini l'expérience humaine, même celle, qui paraît tellement simple, du temps et de l'espace. C'est que, comme Leibniz et comme Descartes, après avoir insisté sur la notion de méthode, il s'est laissé reprendre par l'esprit de système, et qu'à son tour il a défini comme *l'expérience* une forme particulière et contingente de l'expérience.

Il fallait prendre du recul, et ne plus lier le criticisme à un moment déterminé de la pensée, le replonger en quelque sorte dans l'histoire. Voilà, schématiquement, ce qu'a voulu faire Hegel. Et, sans hésitation, il affirme que de cet effort naîtra une logique de la philosophie : « Sous son aspect d'histoire anonyme, écrit M. Brunschvicg, sans chronologie, mais singulièrement concrète et dramatique, la *Phénoménologie de l'Esprit* se propose... de décrire et d'expliquer le progrès de la conscience humaine : à cet égard la dette de la spéculation contemporaine envers Hegel demeure immense... » ³. Dans cet effort pour se détacher de la magie des systèmes clos, pour éclairer l'un par l'autre le développement concret des systèmes produits par l'esprit et le dynamisme propre de l'esprit lui-même, pour vivifier le criticisme par l'histoire et comprendre l'histoire par un criticisme qui s'élargit par cet apport nouveau jusqu'à faire de l'œuvre de Kant un moment d'une plus vaste critique de l'esprit par lui-même, il y avait le principe d'une logique de la philosophie. Comment ce grand effort s'est-il enlisé dans une philosophie officielle et une métaphysique bien plus « épouvantable » que celle qu'il reprochait à Newton ⁴, nous n'avons pas ici à le montrer en détail. Notons simplement que, pour reprendre une expression de M. Brunschvicg ⁵, le professeur risquait de tuer chez Hegel le penseur, du moment qu'il considérait comme le terme de l'histoire, comme le produit nécessaire du progrès de la conscience, non pas une méthode de penser, mais un système : le sien. De sorte qu'il enrôle l'histoire tout entière au service d'une doctrine, et finalement d'une

1. Ch. SERRUS, *L'Esthétique transcendantale et la science moderne*, Paris, 1930, p. 9.

2. HANS REICHENBACH, La signification philosophique de la théorie de la relativité, *Revue philosophique*, 1922, t. II, p. 53.

3. LÉON BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, p. 385.

4. E. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1921, t. II, p. 123.

5. LÉON BRUNSCHVICG, *op. cit.*, p. 396.

politique. On peut même se demander s'il s'est jamais proposé autre chose que d'ajouter une définition abstraite de l'expérience à toutes celles qui avaient été déjà proposées. Cette déviation trouve évidemment son principe dans le fait qu'il a cru pouvoir limiter le dynamisme concret de la pensée à ce qu'il était nécessaire d'en supposer pour expliquer le tableau que Kant avait donné des catégories. Il ne connaît pas d'autre rythme de la pensée que celui qui va d'un concept à un autre concept pour les synthétiser dans un troisième. De là tout le vice. Il se donne l'air de construire l'expérience avec des concepts purs, alors qu'à chaque instant la définition qu'il donne de ces concepts suppose une démarche concrète de sa propre pensée, une expérience antérieure, lourde de choix personnels, d'intentions psychologiques et sociales sur lesquels il reste muet. Et tel est bien, vraisemblablement, le vice de tout idéalisme qui prétend déduire l'expérience : il reste attaché à l'extériorité des concepts au moment même où il s'imaginer en pénétrer l'intimité. Le concept que l'on considère comme achevé reste forcément extérieur, en effet, à l'acte concret de l'esprit qui l'élabore, car il n'en traduit jamais qu'un aspect. Un concept ne peut être vraiment achevé, car son extériorité, qui lui confère l'objectivité, ne coïnciderait pleinement avec son intériorité de terme mental, que pour un esprit infini. C'est ce qu'affirmaient déjà les Scolastiques et, après eux, les philosophes du XVII^e siècle et en somme Descartes lui-même, quand ils disaient que Dieu seul peut déduire l'expérience. Mais nos concepts à nous « sont toujours courts par quelque endroit », selon la belle expression de Bossuet, et à vouloir nous mettre à la place de Dieu, nous ne réussissons qu'à nous masquer l'insuffisance de nos déductions, et à parer du prestige illusoire de la nécessité logique nos propres préférences et nos intentions cachées. C'est pourquoi, en fait, l'idéalisme absolu n'est pas arrivé à nous donner *une* définition de l'expérience, et pourquoi ses déductions s'infléchissent vers *plusieurs* définitions qui reflètent en réalité l'expérience personnelle, la seule réelle, du philosophe lui-même. Comme condition ultime de la pensée pure, Hegel découvre le concept de l'État, auquel ses préférences raciales et psychologiques lui font accorder la suprême valeur de réalité, alors que Hamelin, formé à une autre tradition, découvre le concept de la personnalité. Quant à Fichte, il a successivement orienté sa déduction suivant deux directions très différentes, selon ses inspirations du moment, et, avec la même rigueur apparente, il a conclu à un individualisme athée quand il acceptait d'être athée, puis à un théologisme officiel quand il a rejeté ses premières amours. Rien ne montre mieux que ces exemples que la pensée pure, celle qui réussirait d'un seul coup à systématiser dans l'absolu, n'est pas à notre disposition, et

que l'expérience véritable n'est pas celle que l'on prétend déduire par un jeu de concepts. Une fois de plus l'esprit de système prenait sa triste revanche des hardiesses de l'esprit de méthode.

En résumé toutes les tentatives faites jusqu'à présent pour constituer une logique de la philosophie semblent avoir échoué devant la persistance de l'esprit de système. On veut définir l'expérience comme un ordre de l'être, alors que ce que l'on décrit chaque fois comme un ordre de l'être porte en fait la trace indélébile de l'activité propre de la conscience.

Ne conviendrait-il pas, dès lors, de renoncer délibérément à l'esprit de système, avec ce qu'il comporte de dogmatisme et de réalisme, pour définir l'expérience *a parte mentis*, comme une production incessante de moyens de penser, c'est-à-dire de méthodes ? C'est à cette intuition que correspond l'idéalisme critique de M. Brunschvicg. Déjà très lucide dès ses premiers travaux, nous trouvons cette idée développée, illustrée avec une richesse d'information et une rigueur sans égales dans son grand ouvrage sur *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Jamais encore l'idée de l'immanence de la logique à l'histoire n'avait été affirmée avec cette netteté ni défendue avec un soin plus scrupuleux : scrupule de critique historique d'abord, et, parallèlement, scrupule de moralité intellectuelle, d'ascèse spirituelle, qui interdit au philosophe de retomber dans l'esprit de système, de mutiler l'expérience humaine au profit de sa pensée personnelle, de présenter l'histoire comme la préparation inconsciente de sa propre doctrine. A ce titre, bien plus qu'à Hegel dont il évite les défauts, on peut dire que la spéculation contemporaine doit à cet ouvrage « une dette immense ».

Seulement, nous nous demanderons s'il est aussi légitime qu'on le dit de renoncer absolument au système ? S'il faut se méfier des ontologies faciles qui prétendent boucler sur elles-mêmes, l'ontologie est-elle en soi une illusion ? Peut-on la rejeter sans rejeter en même temps un des aspects essentiels de la pensée ? « Il faudra donc conclure, écrit M. Brunschvicg, qu'en dehors de la présence de l'unité dans une conscience qui sait n'être radicalement extérieure à rien, il n'y a rien, non point parce qu'on a été incapable de rien trouver, mais parce qu'il n'y avait rien en effet à chercher. Conclusion négative pour une théologie de la *participation à l'être* selon l'absolu imaginaire de la synthèse ; conclusion positive pour une philosophie de la *participation à l'un* selon le progrès continu de l'analyse, et qui ne prendrait une apparence d'incomplétude et de déception que si l'on n'était point parvenu à faire un strict départ entre les exigences de l'une et de l'autre concep-

tion »¹. Mais cette séparation absolue entre deux tendances historiquement et logiquement jointes dans la genèse de l'expérience se justifie-t-elle à son tour sans une affirmation qui porte sur l'être même de l'esprit et sur l'être même de l'objet ? Autrement dit, la méthode idéaliste est-elle aussi pure qu'on le pense d'un dogmatisme idéaliste ? Pour se convaincre du contraire, il suffit de remarquer qu'elle aboutit à ce résultat très positif de décrire à son tour un type d'*expérience humaine* par rapport auquel toute une série d'affirmations apparaissent comme « transcendantes » et illusives. Et la tâche propre de la philosophie consisterait à décrire le progrès de cette expérience dans l'histoire. Mais comme, évidemment, nul n'a jamais prétendu parler d'autre chose que de l'expérience humaine, ce que la critique idéaliste définit à son tour par ce nom, c'est une fois de plus un type déterminé de « l'expérience possible ». On croit qu'en écartant d'un coup toute affirmation ontologique, en sacrifiant sans rémission le système à la méthode, on atteint enfin à l'expérience de la pensée pure, identique à toute la réalité affirmable. Mais, encore une fois, cela même est un système et un dogmatisme. La négation de l'être enveloppe une conception de l'être, puisqu'on ne peut jamais traiter une idée d'illusion qu'au nom d'une idée que l'on croit plus juste et à laquelle on subordonne l'effort intellectuel pour éviter qu'il s'égare. Sans doute on n'entend pas limiter du dehors, à un point donné, le progrès de la conscience et le dynamisme de l'effort intellectuel, et c'est pourquoi on se dit idéaliste contre le réalisme. Seulement, du moment qu'on parle du progrès de la conscience, quand même on ferait consister ce progrès dans un renoncement à l'être, c'est qu'on a une règle pour séparer l'illusion de la réalité, et il n'en faut pas plus pour que reparaisse le dogmatisme. Et nous croirons pouvoir montrer que la construction que donne M. Brunschvicg de la Pensée impersonnelle est elle-même une synthèse qui emprunte ses éléments non à des idées pures qui ne sont pas en notre possession, mais à des intentions qu'il s'agira de mettre en évidence. Pas un instant, d'ailleurs, nous ne songerons à nous scandaliser de cette rentrée du dogmatisme et de la tendance systématique à l'intérieur de l'idéalisme. Elle nous paraît inévitable et légitime, parce que toute expérience, comme la pensée dont elle procède, est nécessairement et logiquement systématique en même temps que critique et méthodologique. Il s'agit non pas de sacrifier l'un de ces aspects à l'autre, mais de les coordonner.

Nous avons désormais éclairé les antécédents historiques de l'effort que nous voulons entreprendre pour définir la notion d'expérience par

1. LÉON BRUNSCHVICG, *Le progrès dans la conscience de la philosophie occidentale*, Paris, 1927, t. II, p. 797.

une logique de la philosophie. Nous pouvons maintenant donner un aperçu schématique de notre Essai.

Hegel n'a pas eu tort de chercher dans le rythme de la pensée les conditions d'une définition du réel, car il est bien clair que l'être, même quand on veut le définir comme ce qui résiste à la pensée, nous ne pouvons l'affirmer que pour autant qu'il s'inscrit en elle. Mais on peut lui reprocher d'avoir donné à sa logique une base trop étroite. Il croit que la pensée va d'un concept particulier à un autre concept particulier, et il se condamne ainsi à ignorer l'acte concret de la pensée qui forge les vrais concepts, lesquels ne sont jamais des concepts purs donnés dans l'absolu d'une raison séparée de ses conditions psychologiques et sociales. La pensée humaine meurt, comme l'a très bien dit M. Brunschvicg, quand elle s'absorbe dans l'extériorité d'un concept donné comme irréformable. La notion d'expérience définie par ce moyen reste donc étrangère à notre véritable expérience humaine, et l'objectivité apparente qu'on lui accorde l'opprime au lieu de la libérer, et lui donne un prétexte pour se rendormir dans son sommeil dogmatique.

Ce défaut de l'Hégélianisme, Hamelin a pensé l'éviter en restituant au rythme mental la primauté que Hegel avait attribuée au concept. Le concept est un aboutissement. L'analyse tend à le dissoudre, la synthèse le reconstruit après avoir profité des enseignements de l'analyse, car on ne peut échapper à l'idée de système : « On en médite, ce qui est facile, on la calomnie même, mais on y revient ou plutôt on ne s'en détache jamais. Qu'est-ce à dire ? C'est que, en réalité, il n'y a pas de savoir qui ne soit systématique ¹ ». Peut-être notre travail n'aurait-il pas eu de raison d'être si Hamelin, après avoir défini de la sorte les conditions d'une logique des doctrines, n'avait prétendu à son tour nous présenter comme une déduction du réel les synthèses successives engendrées au sein d'une pensée intemporelle par l'opposition d'idées dont l'analyse serait parfaite. Par là il est resté à mi-chemin entre Hegel et la méthode que nous entendons suivre. Il a cru qu'il suffisait, en acceptant le principe de la dialectique hégélienne, de la faire partir de plus haut, de subordonner les catégories d'être et de néant à la catégorie de relation. Certes on peut lui savoir gré d'avoir substitué aux catégories statiques de Hegel une catégorie dynamique. Pourtant a-t-il exploité à fond l'avantage qu'il s'était acquis ? Il serait injuste de méconnaître que, dans la pensée de Hegel, les concepts sont eux-mêmes l'envers d'un certain dynamisme. Il est permis de croire, en revanche, que la relation dont part Hamelin reste encore, du moins en droit, le dynamisme de l'abstrait. Pensée analytique et pensée synthétique

1. O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2^e édition, Paris, 1925, p. 6.

restent pour lui des formes qui s'imposent à la pensée concrète qui n'a, pour se connaître, qu'à en suivre le jeu inéluctable. La conscience naît de la synthèse, qui, par conséquent, ne lui doit rien.

Or, à notre avis, c'est encore demander beaucoup trop que de poser ainsi la relation comme une catégorie. Si la déduction de Hamelin n'a pas fait l'accord des philosophes plus que les autres systèmes, c'est apparemment que les postulats qu'il se donne sont déjà des produits contingents de sa réflexion personnelle.

C'est de la contradiction même des doctrines que nous partirons pour tenter une définition de l'expérience. Il ne saurait y avoir de contradiction plus primitive que celle-là, puisqu'elle s'impose à nous comme un fait avant même que nous ayons commencé à penser pour tout de bon. N'est-ce pas parce que chacun éprouve cette déception de s'apercevoir un jour « qu'il n'y a aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'il l'avait auparavant espéré », qu'il doit se résoudre à penser par lui-même, s'il garde ardent le désir « de distinguer le vrai d'avec le faux » ? Cette contradiction est la première expérience que nous puissions faire, car avant elle il n'y a pas de pensée ; elle est celle que nous ferons toujours, quelque légitime que soit la certitude que nous aurons légitimement conquise, tant que nous ne tomberons pas dans l'orgueil puéril de croire qu'il ne restera plus rien à dire après nous.

Voilà la véritable relation qui définit le rythme mental. Elle est au cœur de notre expérience, non pour nous décourager mais pour nous stimuler. *Ses deux termes, thèse et antithèse, ne s'imposent pas du dehors à notre pensée concrète ; ils expriment les deux moments alternatifs de notre recherche de la vérité : le moment de synthèse qui construit le système et le moment de critique qui définit la méthode.* Nous développerons cette première remarque en étudiant dans notre premier chapitre les rapports de notre pensée concrète aux systèmes qu'elle élabore. Nous verrons que tout système procède d'une intuition qui lui est antérieure et supérieure, mais, à l'inverse, que cette intuition ne prend son sens que dans le système où elle s'incarne : à ce prix seulement elle est autre chose qu'un vœu incontrôlable de l'esprit et mérite le nom de méthode. La logique de la philosophie aura pour tâche de décrire ce jeu de navette par lequel la pensée construit l'expérience. Elle peut naturellement s'inspirer de la leçon que lui donne la logique des sciences. Celle-ci n'aboutit-elle pas à cette double conclusion qu'aucun système scientifique ne nous donne un décalque d'une « nature en soi », parce qu'il procède en partie d'une intuition qui est propre à l'esprit du savant qui l'a conçu, mais qu'aussi bien jamais cette intuition n'arrive à se formuler, jamais une règle critique efficace n'a été proposée, autrement que dans un système ?

Le danger le plus commun qui menace le philosophe est de ne prêter de valeur qu'au *système achevé*. Par lui, il propose une définition de l'expérience et même de « toute expérience possible ». Ce faisant, il se cache à lui-même l'un des deux aspects de la pensée concrète, il sacrifie la critique à une dogmatique qui, en niant la critique, se condamne elle-même. Il essaie d'identifier l'expérience à *cette notion qu'en donne un système fixé « ne varietur »*, comme si la critique, en droit, et l'histoire, en fait, ne nous apprenaient pas que nos concepts sont toujours inadéquats et que « l'esprit a toujours de la force pour aller plus loin ». L'apparent objectivisme de ce dogmatisme se résout donc en réalité dans un épouvantable subjectivisme, chaque philosophe se croyant en droit d'identifier à *l'expérience* ce qui est en fait *sa propre expérience*. L'histoire nous fournirait des exemples surabondants de cette déviation de la pensée. Nous nous bornerons à l'illustrer par l'exposé des différents systèmes issus du Mécanisme.

Moins commun est le danger qui consiste à *identifier l'expérience avec une méthode pure*. Seule une pensée aiguisée et évoluée peut se déprendre du subjectivisme des dogmatismes prématurés. L'idéalisme critique de M. Brunschvicg illustrera de la façon la plus heureuse l'attachement exclusif au moment de la pensée antithétique du moment de système, c'est-à-dire l'attachement exclusif au moment de méthode. Mais, à ce sujet, nous développerons les remarques que nous avons déjà sommairement esquissées. La fonction de synthèse est tellement essentielle à la pensée qu'elle réparaît jusque dans l'idéalisme critique pour conférer à l'Un la dignité de l'Être. La Raison impersonnelle, la Pensée pure ne sont pas plus à la disposition de l'idéalisme critique pour démolir l'ontologie qu'à la disposition des philosophes dogmatiques pour en construire une. Aussi la critique idéaliste, dans son refus d'affirmer le réel, nous paraîtra à son tour non pas l'œuvre impersonnelle et achevée de la Raison en soi, mais une tentative particulière pour sauver de l'emprise de l'être la liberté du philosophe, à laquelle, pour des raisons personnelles, on peut attacher plus de prix qu'au réel.

Au lieu donc de sacrifier l'un à l'autre tel ou tel des deux moments qui définissent le rythme de la pensée concrète, nous essaierons de les coordonner. Bien entendu il ne peut s'agir de trouver un concept qui les synthétiserait, car un concept ne peut synthétiser que des concepts, et nous avons renoncé au jeu hégélien. Il s'agit, bien au contraire, de ne pas exténuer la pensée dans des symboles et de saisir le sens véritable de ses démarches. Or nous accorderons bien volontiers à M. Brunschvicg que systématisation et réalisme c'est tout un. Si donc la fonction de systématisation est essentielle à la pensée, c'est qu'il y a un *réalisme*

inévitabile, dont on ne prétend se dégager que par un dogmatisme inavoué. Chacun de nous porte avec lui sa conception des choses, sa *Weltanschauung*, et la métaphysique de l'Un n'est pas moins une métaphysique que la métaphysique de l'Être. Le réalisme reparait jusque dans l'idéalisme le plus résolu, du seul fait que celui-ci exprime une pensée, et que la pensée n'est pas pensée de n'importe quoi, mais de la vérité. La seule question est de savoir comment on définit le réel. Quand on ne veut pas l'appeler par son nom, quand on ne veut pas que l'être soit l'être, c'est qu'on voit en lui l'antithèse de la pensée. N'est-ce pas ce que signifie la question même par laquelle on prétend, en général, poser le problème ontologique : la pensée peut-elle affirmer autre chose qu'elle-même ? Problème insoluble sous cette forme, puisque l'idéalisme pourra toujours montrer qu'en tant que nous l'affirmons l'être est devenu une pensée, et que le réalisme pourra toujours montrer que l'expérience que nous faisons de la vie intellectuelle nous oblige à prendre à chaque instant un point d'appui dans ce qui n'est pas notre pensée actuelle, sous peine de la rendre indéterminée et invérifiable. D'ailleurs, si Dieu est Esprit, quel sens peut bien avoir l'opposition de la pensée et de l'être ? Ces antinomies disparaissent si l'on se rend compte de ce fait que l'affirmation de l'être naît du rythme même de l'expérience, oscillant de la méthode par laquelle la pensée garde conscience de sa propre activité, au système dans lequel la méthode s'épanouit en une croyance que l'on croit plus vraie que les autres, et telle que si l'on n'avait pas espéré l'obtenir, on n'aurait même pas entrepris de penser. Pourquoi, dès lors, se refuserait-on à recevoir l'être comme un ami ? Sans doute il faut se prémunir contre toute idée fausse que l'on pourrait s'en faire, et pour cela se rappeler, quand on systématise, que la critique ne perd jamais ses droits. Mais quel réalisme soucieux de sa propre dignité se déroberait à cette épreuve ? La science, l'art, la morale ne peuvent ni subir l'être, ni se passer de lui ; ils ont à l'accueillir. A ce prix on évitera la double désillusion où nous avaient conduits les tentatives faites pour définir l'expérience comme un système de *choses faites* dont la pensée n'aurait qu'à refléter l'image, ou, au contraire, comme une *pensée pure* sans référence à rien d'autre qu'à sa propre immanence.

A vrai dire on ne voit pas comment la pensée se remettrait de cette double désillusion si elle restait pensée « en soi », reflet éternel de choses posées comme toutes faites ou entité toujours identique à elle-même. Mais, aussi bien, l'illusion systématique et l'illusion criticiste naissent l'une et l'autre de ce que l'on présente d'emblée comme le travail de *la pensée cette expérience humaine* qui est, en fait, l'œuvre de *personnes humaines*. Rien de plus étrange, en vérité, que cet oubli

constant de notre condition de personnes de la part des philosophes. Seul peut-être Descartes a décrit l'expérience intellectuelle comme celle d'un sujet qui dit : *je pense*, et c'est pourquoi il y a dans le cartésianisme un humanisme éternel. On le lui a bien assez reproché ! Les systématiques, en le traitant à contre-sens de subjectiviste, les idéalistes, en l'accusant de substantialisme, méconnaissent la leçon qu'il nous a donnée, et s'accordent, quoiqu'ils en aient, pour substituer à l'expérience humaine une expérience qui serait celle de la Pensée pure, comme si la pensée pure était à notre disposition. Et comme précisément la Pensée pure n'est pas à notre disposition alors qu'ils s'imaginent la posséder, ce qu'ils appellent de ce nom c'est en réalité leur pensée personnelle, ce qu'ils appellent l'*expérience* n'est jamais que *leur expérience*. Nous ne leur reprocherons certes pas de nous parler de leur pensée et de leur expérience puisqu'en fait ils ne peuvent pas nous parler d'autre chose ; seulement nous ne pourrions accepter qu'ils nous l'imposent comme la raison pure et l'expérience pure. Car ce tour de passe-passe, qu'on le tente au profit d'un système ou au profit d'un idéalisme critique intégral, c'est toujours le subjectivisme. Jamais par lui on ne peut retrouver le réel, soit qu'on l'affirme comme un jeu d'idées, comme font Hegel ou Hamelin, soit qu'on le nie nominale-ment pour le retrouver dans l'idéal d'une « liberté au-dessus de laquelle il n'y a rien », comme fait M. Brunschvicg. Mais cette affirmation et cette négation ne traduisent pas le verdict que porterait sur le réel la pensée pure ; elles n'expriment jamais qu'une attitude personnelle que l'on a prise en face de lui. Cet aveu paraîtrait aux philosophes un renoncement et une déchéance, c'est pourquoi ils se gardent bien de le faire : n'est-on pas philosophe pour conférer à ses idées une valeur d'éternité ? Et certes, si l'on nous faisait dire que toute la philosophie n'est qu'une juxtaposition de rêves individuels, que chacun de nous doit rester muré en lui-même sans avoir à se dépasser, il est bien vrai que nous proposerions à la philosophie de consentir à sa ruine. Mais il s'agit de tout le contraire. Chacun de nous doit à chaque instant se transcender pour penser avec vérité. Mais justement l'opposition entre la transcendance et le réalisme qui s'expriment dans le système, et l'immanence qui se développe dans la méthode, si elle est insoluble du point de vue d'une prétendue pensée pure et d'une prétendue expérience pure, se résout du point de vue de la personne. Si Dieu est esprit, l'Être ne peut être extérieur à la pensée, et la question d'un au-delà de *la pensée* n'a pas de sens. Mais la question demeure d'un au-delà possible de *notre pensée personnelle*. Il n'y en a pas de plus aiguë. Le pur solipsisme est impensable, et qu'on essaie de se sauver par la possession de l'Être ou par celle de la Pensée pure, toujours est-il qu'il

faut se perdre pour se gagner. Il n'y a pas d'expérience humaine en dehors de ce devoir, et c'est parce que notre expérience humaine est l'expérience de personnes pensantes et voulantes que ce devoir existe : car la Pensée pure n'a ni à se perdre ni à se gagner. C'est nous-mêmes en tant que personnes qui avons à nous oublier et à nous gagner. C'est ce devoir qui donne un sens au rythme de notre pensée, puisqu'aussi bien, de quelque nom qu'on l'appelle, c'est toujours d'elle que nous parlons. Elle ne peut se dispenser de se perdre en critiquant dans son temps de méthode ses propres impressions, qu'elle veut toujours, par un égoïsme natif, identifier avec la réalité même. Mais elle ne peut se dispenser de vouloir se gagner en systématisant et en affirmant le réel, car même quand on dit qu'il lui suffit de se perdre dans l'analyse incessante de la Pensée impersonnelle, on entend bien affirmer que par là elle se gagne, d'où les embarras de l'idéalisme critique qui aurait besoin d'identifier sujet pensant et Pensée impersonnelle, sans jamais y parvenir, et pour cause. Nous ne nous vanterons donc point de déduire la personnalité ; toute tentative de ce genre nous paraît ruineuse, car c'est pur jeu que de faire semblant de trouver ce dont, en fait, on est parti. Il y a, au contraire, à déterminer les conditions dans lesquelles en partant de nous-mêmes nous pourrions nous enrichir de ce qui nous manque.

La réalité sera définie par ce que notre pensée doit affirmer pour que, sans cesser de penser et sans cesser non plus d'être nous-mêmes, mais, au contraire, en pensant et en devenant davantage nous-mêmes, nous donnions un sens vrai aux idées qui nous viennent inévitablement d'existences autres que la nôtre. Entre nous-même et nous-même il y a le monde, et les autres, et Dieu. Et l'on a beau être idéaliste tant qu'on voudra, on ne fera pas que ces idées ne nous viennent pas. Comme l'on a beau être réaliste tant qu'on voudra, on ne fera pas que la définition que nous donnons de ces idées dans nos systèmes soit jamais achevée. La question n'est donc pas de savoir si on les affirme ou si on les nie, mais bien de savoir quel sens on leur donne. Il y a une manière exclusivement systématique de les affirmer qui les pose en idoles ; il y a une manière exclusivement criticiste de les nier qui nous laisse à notre isolement. Nous verrons comment, du point de vue de la personne, il faut leur donner une valeur réaliste, pour que l'être qu'elles nous font connaître ne nous opprime pas, mais nous sauve. Ce « peuplement de l'expérience » ne suppose ni que nous sortions de l'expérience ni que nous sortions de la pensée ; il suppose au contraire que nous prenions conscience de ce que nous expérimentons et de ce que nous pensons. Mais pour cela il faut que nous sortions de notre subjectivisme et de notre solipsisme. Si le principe d'immanence est un

truisme quand on lui fait dire que nous ne pensons rien qui ne soit une pensée, il est outrageusement faux si l'on veut dire qu'il n'y a rien au-delà de nous-même. La pensée échoue en morale si nous ne reconnaissons pleinement l'existence de nos « semblables » ; elle échoue dans la science et l'art si nous ne reconnaissons pas que la nécessité du monde et sa beauté sont autre chose que des fictions dont il nous serait permis de jouer à notre guise selon notre pur bon plaisir ; elle échoue dans la vie religieuse si elle fait de Dieu notre représentation. Ce qui ne veut pas dire que notre semblable n'est pas un autre *je pense*, ni que la science et l'art existent pour un animal dénué de pensée, ni que Dieu n'est pas esprit. Mais pour que cette spiritualité nous enrichisse, il faut d'abord que nous ne commençons pas par vouloir l'accaparer pour notre profit égoïste ; il faut faire l'aveu qu'elle n'est pas nous, et c'est alors qu'elle peut être à nous. L'affirmation réaliste de Dieu est, pour les idéalistes, le seul moyen de reconnaître les défauts de notre pensée personnelle sans en faire porter le poids à la Pensée, et sans essayer de les nier par illusion.

Nous reprochera-t-on d'en revenir finalement au réalisme du sens commun ? Le lecteur jugera si la critique que nous instituons des données en apparence spontanées de l'expérience est pertinente ou sans valeur. De ce qu'on appelle le sens commun, nous dirons à l'occasion qu'il n'est qu'une construction, le plus souvent ruineuse, de la pensée socialisée. L'idéalisme porte en lui sa justification en tant qu'il est une critique de notre crédulité native. En revanche nous croyons qu'il y a à sauver contre l'idéalisme l'affirmation légitime du réel et de l'être. Si, en ce faisant, le philosophe se rapproche de la foule, il n'a pas à s'en excuser. Nous ne tenons pas à donner de l'expérience une définition où l'immense majorité de nos semblables ne retrouveraient rien de leur propre expérience. La leçon des maîtres n'est d'ailleurs pas favorable à l'ésotérisme. Descartes voulait que les femmes pussent lire ses ouvrages, Berkeley revendiquait pour son idéalisme le témoignage de l'homme de la rue, et l'on sait comment Bergson mettait une certaine coquetterie à parler des « philosophes » pour insinuer qu'il n'était pas un philosophe « de profession ». Nous ne faisons donc que suivre d'illustres exemples en essayant de rester en contact avec l'expérience concrète. L'abus du système comme l'abus de la critique éloigne trop souvent les philosophes non seulement du sens commun, mais, ce qui est autrement grave, du bon sens, qui se refuse aussi bien à tout croire qu'à ne croire à rien.

Il y a toujours à ramener la philosophie du ciel sur la terre, ce qui veut dire qu'il faut la protéger contre ce double excès, de décrire le ciel comme si l'on y était allé, ou de dire que le ciel est vide, parce que pour

dire qu'il est vide il faut encore y être allé voir. Les spéculations du réalisme prématuré, celles aussi du Moi absolu et de la Pensée impersonnelle, aboutissent forcément à l'un ou l'autre de ces excès. La leçon de l'expérience est qu'il n'y a pas d'expérience pure, mais que nous avons chacun à construire correctement notre expérience, en nous situant en tant que personne humaine au milieu de ce qui n'est pas nous.

C'est pourquoi la logique de la philosophie telle que nous la proposons ne prétend pas être celle d'une Pensée pure, et l'expérience que nous décrirons ne prétend pas être une « expérience pure » dont l'effort personnel de chaque sujet pensant ne serait qu'un aspect dérivé et comme une rechute. Nous pensons, au contraire, que nul ne nous parle de notre expérience véritable s'il ne nous met en face de nos responsabilités personnelles. L'affirmation ou la négation du réel ne résultent jamais d'une déduction contraignante à partir d'idées pures ou de faits bruts : elles naissent d'une démarche concrète de notre pensée, dont nous sommes pleinement responsables, parce qu'il nous appartient de reconnaître que nous ne sommes pas le tout, ou au contraire de vouloir nous identifier fictivement avec lui. C'est pourquoi d'ailleurs le seul moyen de ne pas subir le réel est de l'accueillir. L'opposition abstraite de la Pensée et de l'Être, dont s'embarrassent les systèmes de l'expérience pure, se résout en une collaboration féconde au sein de l'expérience personnelle : nous avons besoin du monde, nous avons besoin des autres, nous avons besoin de Dieu. Nous n'avons pas à les subir mais à les accueillir, mais nous ne pouvons les accueillir que s'ils ne sont pas nous.

CHAPITRE PREMIER

LE RYTHME DE L'EXPÉRIENCE INTELLECTUELLE SYSTÈME ET MÉTHODE

- 1° Que la pensée s'imagine d'abord partir de « l'expérience pure », alors que toute notion qu'on se fait de l'expérience est toujours une construction systématique procédant d'une méthode. L'illusion de l'expérience pure dans le fractionnement de l'expérience en problèmes, dans les dogmatismes du sens commun, de la logique formelle, des données immédiates de la conscience. — 2° Le « temps de système » ; qu'il tient à la structure de la pensée ; son insuffisance. — 3° Le « temps de méthode » ; sa fécondité ; son insuffisance. — 4° La logique de la philosophie doit prendre conscience du rythme concret de la pensée, du temps de système et du temps de méthode.

Tous les philosophes entendent nous donner une description de l'expérience humaine. Seulement ils nous en donnent autant de descriptions différentes qu'il y a de philosophies. Par ce mot d'expérience, en effet, ils ne désignent pas un fait mais une règle. L'expérience n'est pas tout ce que nous pensons en fait, mais ce que nous pensons légitimement. C'est pourquoi chaque philosophe rejette comme une erreur « contraire à l'expérience » toute idée qui n'est pas conforme à la règle qu'il a suivie lui-même pour définir l'expérience.

Chaque système philosophique représente donc un *type* d'expérience ; toute définition de l'*Erfahrung* enveloppe une *Weltanschauung*, et le pire est qu'en général personne ne veut en convenir. Il est si bon de croire que *son* expérience est l'expérience qui s'impose à tous ! La première tâche d'une logique de la philosophie consistera à ruiner ce subjectivisme spontané en faisant apparaître que chaque notion qu'on se fait de l'expérience est une construction, un système qui procède d'une méthode.

I

L'illusion de l'expérience pure

« Il y a des climats de la pensée », disait Péguy dans sa *Note sur Descartes*, consacrée à Bergson, (comme sa *Note sur Bergson* est consacrée à Descartes). Dans cette deuxième note il écrit : « Toute grande philo-

1. Charles PÉGUY, Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne, *Œuvres complètes*, éd. de la Nouvelle Revue Française, Paris, t. IX, 1924, p. 64.

sophie a un premier temps, qui est un temps de méthode, et un deuxième temps, qui est un temps de métaphysique. Quand on dit que le platonisme est une philosophie de la dialectique, et le cartésianisme une philosophie de l'ordre, et le bergsonisme une philosophie du réel, on les prend tous les trois dans leur temps de méthode. Quand on dit que le platonisme est une philosophie de l'idée, et le cartésianisme une philosophie de la substance, et le bergsonisme une philosophie de la durée, on les prend tous les trois dans leur temps de métaphysique ¹. » Toute métaphysique est un système, et Péguy ajoute que quoiqu'on pense du *système* qu'elle a élaboré, c'est par sa méthode qu'une philosophie conquiert sa place dans l'histoire.

Péguy se montre ici fort bon philosophe. Son témoignage, nous le verrons, est confirmé par le témoignage concordant de bien des philosophes « professionnels ». Il a de plus le mérite de traduire l'attitude de bien des esprits réfléchis qui aiment à trouver dans l'œuvre des philosophes une impulsion pour leur pensée et marquent leur déception quand la pensée vivante du philosophe se fige en esprit de système.

Bergson lui-même a développé la même idée : « Un système philosophique, écrit-il, semble d'abord se dresser comme un édifice complet, d'une architecture savante, où les dispositions ont été prises pour qu'on y pût y loger commodément tous les problèmes.... Mais, à mesure que nous cherchons davantage à nous installer dans la pensée du philosophe au lieu d'en faire le tour, nous voyons sa doctrine se transfigurer. D'abord la complication diminue. Puis les parties entrent les unes dans les autres. Enfin tout se ramasse en point unique, dont nous sentons qu'on pourrait se rapprocher de plus en plus quoi qu'il faille désespérer d'y atteindre. Et ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie.... Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer ². »

A ce sujet on peut parler et nous parlerons d'abord indifféremment d'*intuition* ou de *méthode*, pour préciser ensuite que la méthode est le développement de l'intuition quand elle essaie de combler le vide qui se creuse entre elle et sa propre expression.

Tout philosophe qui construit un système oublie aussitôt qu'il est homme et s'identifie avec la pensée. C'est pourquoi il croit avoir donné dans son système une définition de l'expérience pure. Il croirait qu'on lui fait injure si l'on insinuait que la logique apparente de son système,

1. Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne, *ibid.*, pp. 47-48.

2. Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 2^e édition, Paris, 1934, pp. 136-137.

qu'il identifie avec la logique éternelle, relève peut-être d'une logique réelle qui tiendrait compte de sa propre psychologie et de ses intentions, et que le tableau qu'il a cru donner de l'expérience pure révèle surtout son expérience personnelle. Mais puisque les philosophes en fait ne s'entendent pas, la logique de la philosophie ne peut ne pas tenir compte de cette logique réelle qui explique cette logique apparente, de cette expérience personnelle qui s'épanouit dans toute théorie de « l'expérience ». Aussi bien chaque philosophe use de cette méthode pour montrer que son adversaire s'est trompé, mais il ne veut pas qu'on l'applique à lui-même. Une logique de la philosophie ne peut faire d'exception pour personne ; elle doit commencer par une psychanalyse des diverses conceptions de l'expérience.

Mais a-t-on raison de dire que tout système prétend nous donner une définition de l'expérience pure ? Aux uns cette proposition fera l'effet d'une tautologie. Aux autres elle paraîtra un paradoxe. Nous ne demandons pas mieux que de parler à des convaincus ; mais il faut penser aux autres. Deux causes essentielles militent pour donner à cette vérité l'apparence d'un paradoxe. Nous devons nous en expliquer.

D'abord la nécessité où nous sommes de morceler le réel pour en distinguer les aspects, nous oblige à isoler les problèmes philosophiques, ce qui est de bonne méthode, mais ce qui fait croire que chacun de ces problèmes peut être examiné séparément et recevoir une solution qui n'engage pas notre réponse à l'égard du problème voisin. Les systèmes, que nous disons « totalitaires » par nature, admettraient donc eux-mêmes que l'expérience se fragmente en pièces détachées.

Sans doute il est utile de distinguer les grands problèmes philosophiques. On a pu écrire des histoires de la philosophie en étudiant successivement l'histoire des différents problèmes. Que de tels ouvrages rendent des services, ce n'est pas douteux. Mais qu'il s'agisse alors d'exposés didactiques plutôt que d'une description exactement adaptée aux faits de l'histoire, on n'en saurait douter davantage. Une logique interne relie, à l'intérieur d'un même système, les solutions qu'il donne des différents problèmes. Aucune de ces solutions, ou peu s'en faut, qui n'implique toutes les autres. Aucune qui ne se rattache à une unité organique dont elle tire sa signification exacte. On sait par exemple comment Bergson a réussi avec un rare bonheur à dégager sous des thèses en apparence multiples et, pour le lecteur superficiel, sans lien nécessaire, les quatre idées maîtresses de la philosophie de Berkeley : la matière est un ensemble d'idées (ce qui comporte par surcroît sa théorie de la vision, encore que lui-même ait jugé prudent de la présenter comme distincte du reste) ; les idées abstraites se réduisent à des mots ; la réalité

des sujets pensants se définit par la volonté ; l'existence de Dieu est postulée par notre réflexion sur la matière ; — puis, sous ces idées mêmes, l'intuition fondamentale qui seule fait l'unité de la doctrine : la matière est « une mince pellicule transparente entre l'homme et Dieu » ¹. Nous n'avons pas ici à juger cette exégèse de la philosophie de Berkeley, qui nous paraît d'ailleurs fort pertinente. Bergson aurait pu ajouter que cette « image médiatrice », comme il appelle encore cette intuition fondamentale, est en connexion évidente avec la psychologie morale et religieuse de l'évêque de Cloyne : l'idéalisme qu'il a construit, si logique qu'il veuille être et à notre avis qu'il soit en réalité, traduit l'ardeur d'une âme qui ne vivait que pour Dieu. C'est une même foi qui entraîne le jeune Berkeley dans les missions chrétiennes du Canada, qui guide sa plume lorsqu'il élabore pour convaincre les matérialistes d'Angleterre une nouvelle théorie de la vision ou une doctrine idéaliste des propriétés de l'eau de goudron, qui inspire à sa vieillesse respectée et influente une politique singulièrement plus soucieuse de la vie intérieure que celle qui se pratiquait de son temps.

On peut citer, à l'inverse, l'aveu si franc de Le Dantec reconnaissant que toutes ses recherches ont été guidées par un athéisme fondamental : « Aussi loin que remontent mes souvenirs, je ne trouve pas trace en moi de l'idée de Dieu.... Naturellement, mon athéisme fondamental dirigea mes études. L'existence de Dieu n'impliquait rien pour moi, puisque je ne trouvais aucun sens à cette formule ; je recherchais donc de préférence les explications que l'on appelle matérialistes ; l'âme m'était aussi étrangère que Dieu ; c'était pour moi un mot cachant une erreur ². »

Si donc, qu'ils en conviennent ou non, les philosophes sont « guidés dans leurs études » par une intuition antérieure à ce qui sera l'élaboration logique de leur doctrine, il est clair que chaque partie de cette doctrine ne se comprendra finalement que par sa connexion avec le tout. Et c'est pourquoi tant de polémiques restent stériles. On croit que l'on discute sur des problèmes particuliers et que chacun d'eux reçoit une solution pouvant se discuter sur le plan d'une logique immédiatement valable pour tous les esprits. On ne s'aperçoit pas que chacune de ces solutions reçoit sa logique réelle d'une intuition d'ensemble qui échappe si l'on ne retrouve l'âme même du philosophe qui l'a proposée. Chacun des mots que l'on emploie dans la polémique implique tout le système, et chaque raisonnement, toute la méthode. Faire coïncider le sens des mots que l'on emploie, accorder les instruments de mesure dont on se sert, ce serait amener de proche en proche à coïncider les

1. H. BERGSON, *op. cit.*, pp. 143-150.

2. F. LE DANTEC, *L'athéisme*, Paris, 14^e mille, 1916, pp. 10-13.

deux systèmes, les deux logiques, et finalement les deux notions de l'expérience que se sont faites, dans le secret de leur conscience, les deux adversaires.

Meyerson a nettement discerné les prolongements théoriques de ce problème de la discussion philosophique, où l'on ne voit trop souvent qu'une simple question de technique : « Retenons, écrit-il, cette observation tout à fait générale qu'il est beaucoup plus malaisé que l'on ne le suppose généralement de bien suivre les implications d'une pensée que l'on ne partage pas au fond. On fait cette constatation, pour ainsi dire à chaque pas, en étudiant par exemple l'historique des croyances religieuses et les polémiques qu'ont suscitées leurs différends. Il est manifeste, en effet, que les adversaires se sont constamment calomniés les uns les autres, et de manière souvent tout à fait abominable. Eh bien, ils ont lancé ces accusations, bien souvent, de bonne foi.... On voit clairement, d'ailleurs, pourquoi ils se sont trompés. La pensée de l'homme n'est jamais complètement logique, entièrement rationnelle. Si elle l'était, elle ne serait pas pensée, car pensée signifie cheminement, progrès, et, dans le rigoureux rationnel — qui ne peut être que l'identique — aucun progrès ne s'accomplit¹. » On peut ne pas admettre toute la logique de Meyerson. On ne peut, en revanche, ne pas convenir avec lui que toute discussion de bonne foi est la marque de l'inadéquation de notre raison personnelle avec la raison, ce qui signifie par contre-coup que nous jugeons en fonction d'un système de l'expérience qui ne cadre pas avec « toute l'expérience possible ».

Peut-être des philosophes grandis et mûris à l'intérieur de leur propre système sont-ils moins sensibles à ce caractère, à la fois totalitaire par volonté mais partiel dans son résultat, de chaque doctrine, que des penseurs venus à la philosophie par les sciences concrètes. C'est sans doute à l'heure actuelle dans l'œuvre d'Alberto Mochi que l'on trouve la vue la plus dramatique de ce heurt aveugle des systèmes dont chacun se donne pour toute l'expérience possible : « La petite fille soigne sa poupée comme si elle était un être vivant ; elle lui fabrique une maison et lui prépare un lit, elle la récompense et la punit ; la vieille demoiselle parle avec son chat ou avec son perroquet et les préfère à ses parents pauvres ; le voyageur voit des puissances malfaisantes dans les difficultés du chemin ; le catholique s'incline devant l'hostie consacrée, le sauvage devant son totem ; les peuples primitifs sacrifient au vent, à la pluie, à la grêle, à la foudre. Nous venons de citer une série d'actions qui nous seraient complètement incompréhensibles si nous ne séparions

1. Émile MEYERSON, De l'analyse des produits de la pensée, *Revue philosophique*, 1934, t. II, pp. 136-137.

pas leurs éléments : le fait extérieur et le fait intérieur qui nous permet de les interpréter. L'attribution de l'essence est arbitraire. La jeune fille ne s'occupe plus de sa poupée ; la mère ne considère pas le chat ou le perroquet comme des êtres doués d'une fine sensibilité et d'une intelligence supérieure ; l'ingénieur évalue exactement les difficultés du chemin et les rapporte aux forces physiques à vaincre ; l'athée raille le catholique et jette l'hostie aux chiens, l'explorateur vend le totem comme curiosité ; l'industriel lutte contre le vent, prévoit la pluie, emploie le canon contre la grêle, plante le paratonnerre. Ces exemples parallèles impliquent une double attribution d'essence. La poupée est une fois l'amie, une autre fois le pantin ; l'hostie consacrée est pour l'un le corps de Dieu, pour l'autre un morceau de pain ; la foudre tantôt une puissance ennemie, tantôt une décharge électrique ¹. »

Or remarquons bien que les philosophes sont payés pour savoir que leurs polémiques restent trop souvent vaines. Chacun d'eux, nous en avons déjà fait la remarque, est tout prêt à chercher dans la psychologie de son adversaire la source des erreurs qu'il découvre dans son système. Mais personne ne convient qu'il soit juste qu'on lui rende la pareille. Et c'est pourquoi nous maintenons que tout système prétend nous donner une définition de l'expérience pure, qu'il est totalitaire par essence, mais qu'en réalité la définition qu'il donne de l'expérience est une construction dont la logique réelle est insaisissable sans un effort de sympathie. On dit qu'il admet des problèmes particuliers, qu'il fragmente l'expérience en pièces détachées. L'objection ne vaut pas, puisqu'en fait chaque problème particulier n'est posé et résolu qu'en fonction de l'ensemble.

L'autre idée qui milite contre notre thèse est la prétention que l'on affiche en philosophie de définir l'expérience antérieurement à la constitution des systèmes, comme une sorte de fonds commun où chaque philosophe pourrait aller puiser avant même de commencer son œuvre. Or ce fonds commun n'existe pas. En quelque endroit qu'on essaie de le découvrir, il apparaît à l'analyse comme une illusion, et peut-être comme la pire illusion qui ait jamais vicié la philosophie.

Le cherchera-t-on, avec les éclectiques écossais, dans le prétendu sens commun ? Il y a longtemps que l'on a fait justice de leur optimisme. Mais comme il renaît toujours sous des formes plus ou moins subtiles, il n'est pas inutile de le dénoncer une fois de plus. On ne devrait plus avoir à défendre la première phrase du *Discours de la Méthode* de l'interprétation absurde qui en fait une apologie du sens commun. Le *bon sens* cartésien, c'est l'intelligence qui conquiert la vérité en s'opposant

1. Alberto MOCHI, *La connaissance scientifique*, Paris, 1927, pp. 182-183.

aux « préventions » du *sens commun*. Les deux termes, que confond le langage courant, ne sont pas synonymes, mais antithétiques, et l'on a eu raison de dire qu'un *paradoxe c'est une vérité de bon sens qui s'oppose au sens commun*. Cette conversion, par l'intelligence, du préjugé au bon sens, nous la trouvons fort exactement décrite, en dépit de la confusion verbale que nous dénonçons, dans cette phrase du sociologue si scrupuleux que fut Paul Bureau : « Puisque toute science a pour objet de nous faire faire des découvertes, il est admis que le simple bon sens ne suffit pas à nous faire connaître la nature exacte du réel. Aussi bien exagèrerait-on à peine en disant que l'histoire des sciences et de la pensée humaine n'est que le récit continu des contradictions et des humiliations infligées au bon sens et au sens commun. La rotondité de la terre et sa rotation, la circulation du sang et la théorie des vaccins, la téléphonie et l'aviation, les rayons Röntgen et la télégraphie sans fil déconcertèrent le sens commun qui, parfois même, par ses opiniâtres résistances, retarda l'heure de leur découverte, ou du moins celle de leur application bienfaisante ¹. » N'a-t-on pas vu, depuis, les théories d'Einstein se heurter à leur tour au même reproche de dérouter le sens commun, reproche formulé parfois par des hommes qui ne trouvaient pas de termes assez vifs pour condamner les juges de Galilée. Libre à qui le peut de critiquer Einstein et tous les savants ; le seul reproche qui ne soit pas recevable est justement celui-là.

L'histoire des idées morales où tour à tour l'abolition de l'esclavage, de la torture, des guerres privées et du duel ont été un scandale pour le sens commun, comme l'est encore aujourd'hui la condamnation de la guerre, nous fournirait une mine aussi riche d'exemples ².

Nous ne dirons rien de l'histoire de la philosophie. Remarquons simplement que si, à distance, le système d'Aristote a été parfois recommandé comme la philosophie spontanée du sens commun, on lui fait injure ; replacé dans sa réalité historique, il apparaît, ce qu'il a été en effet, comme une construction rationnelle qui « ne se borne pas à exprimer, en son langage, le fait du sens commun », mais qui « le transpose » pour l'expliquer en fonction « d'une conception générale de la réalité physique » ³.

Le sens commun, c'est le lieu géométrique de toutes les erreurs. Cela est tellement clair que plutôt que d'accumuler les exemples, il vaut mieux décrire le mécanisme par lequel a été possible l'in vraisemblable opti-

1. Paul BUREAU, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1923, pp. 62-63. Cf. Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 7^e édit., 1919, p. 1.

2. Voir par exemple dans l'*op. cit.*, de Paul BUREAU, pp. 63-65, l'énoncé de quatorze propositions paradoxales au sens que nous avons défini, où l'auteur montre lumineusement l'opposition des vérités de la science sociale aux préjugés du sens commun.

3. A. KOYRÉ, *Études Galiléennes*. I. *À l'aube de la science classique*, Paris, 1939, p. 12.

misme des éclectiques. Dans son essence le sens commun est l'interprétation des données sensibles en fonction des vœux spontanés de l'imagination ; nous savons bien qu'il n'y a pas de haut et de bas absolus, mais nous demeurons incapables de nous imaginer les habitants des antipodes autrement que « la tête en bas ». Néanmoins, et c'est ce qui fait parfois illusion, le sens commun roule avec lui, à chaque époque, la science de l'époque antérieure. Une découverte qui a fait crier au scandale devient cent ans plus tard matière d'enseignement dans les classes primaires des écoles. C'est pourquoi il ne faut peut-être pas trop accabler le sens commun. Mais ils sont inexcusables ceux qui en font une règle. Car ils se leurrent en parlant *du* sens commun. La part de vérité qu'il charrie fait justement qu'il n'y a pas *un* sens commun, mais *autant de sens communs que de civilisations* : le sens commun de l'Européen, vulgarisation de la philosophie et de la science mécanistes et de la morale chrétienne, n'est pas celui de l'Oriental ou du nègre d'Afrique ; le sens commun du Français du ^{xx}e siècle diffère profondément de celui du Français du début du ^{xvii}e. Porté par le langage, comme le langage même et toutes les représentations collectives, il exprime une moyenne : il éveille la pensée chez celui qui ne pense pas ; il l'accable chez celui qui pense ¹. L'homme peu instruit a raison d'en profiter. Mais qui l'érige en règle veut recueillir, en se refusant à tout nouvel effort, un héritage qui n'a été amassé que par l'effort ; non seulement il renonce à l'accroître mais il en méconnaît la vertu. Et, de fait, comme l'a montré Bergson après Renouvier, toute apologie du sens commun n'a jamais été qu'une entreprise politique par laquelle un certain groupe essaie d'imposer sa manière de voir au nom d'une tradition arbitrairement identifiée avec *la* tradition (qui est une notion aussi contradictoire que celle d'un sens commun unique) et, par surcroît, avec la raison éternelle ². Dès que l'on réfléchit un peu, on sort de ces illusions en opposant, comme il se doit, « *le bon sens*, fonction de discernement clair et distinct entre le vrai et le faux, au *sens commun*, à la tradition, au consentement universel » ³.

1. « Chacun porte en soi sa conception du monde, dont il ne peut se défaire si aisément. Il faut bien, par exemple, que nous nous servions du langage, et notre langage n'est pétri que... d'idées préconçues inconscientes, mille fois plus dangereuses que les autres » (Henri POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, Paris, 28^e mille, 1917, p. 170.) — On sait avec quel bonheur M. Ch. SERRUS a dénoncé l'influence irraisonnée du langage dans la formation de plus d'un grand système philosophique. ☞

2. « Au milieu de cette confusion, des professeurs bien intentionnés, je ne sais s'il faut dire des philosophes, tentèrent de ramener la certitude au *sens commun*. C'est une idée que les anciens n'avaient pas eue, parce qu'ils faisaient leur métier de chercher la vérité (la vérité scientifique, la science) et non l'édification et la paix » (Ch. RENOUVIER, *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, éd. Colin, Paris, t. II, 1912, p. 10. Cf., p. 29 ; *Le Personnalisme*, éd. Alcan, Paris, 1903, pp. 265-266 ; 268). — Henri BERGSON, *La Pensée et le mouvant*, Paris, 2^e éd., 1934, pp. 64-88.

3. LÉON BRUNSCHVIG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922, p. 572.

Si l'on ne peut trouver dans le sens commun cette « expérience pure » antérieure aux systèmes, à laquelle les philosophes auraient toujours la possibilité de se référer, la trouvera-t-on dans la logique ? Ce serait déjà un progrès dans le sens de notre thèse, puisque la logique se donne comme un système et une construction. Seulement, elle est censée représenter la plus petite élaboration possible de l'expérience, celle à laquelle personne ne peut se dérober à moins de renier la raison. Et peu importe que la logique *formelle* professe avec une humilité apparente qu'elle n'est pas une connaissance du réel ; si vraiment elle réussissait à nous dire une fois pour toutes comment il faut penser, ne serait-elle pas lourde de la plus riche expérience qui pût être ?

Mais c'est précisément parce que sa modestie n'est qu'apparente, qu'elle est l'envers d'une prétention magnifique et singulièrement audacieuse, qu'elle recèle une illusion.

On a si bien montré, pour lui en faire grief, que la logique d'Aristote, avec quoi on a si longtemps identifié la logique tout court, enveloppe à la fois une ontologie et une grammaire, qu'il semble juste d'abord de rendre hommage à l'apport réellement précieux dont on lui est redevable. En superposant à la multiplicité de la perception l'idée d'un *cosmos* rationnellement analysable, elle a préservé la philosophie à la fois du découragement sceptique et des imaginations spontanées de l'animisme. Tout ce que l'on pourra dire contre elle ne devrait pas faire oublier cet immense bienfait. C'est par elle que s'est constituée dans son originalité conquérante la pensée occidentale, et au *xvi^e* et au *xvii^e* siècle encore, les critiques qui lui sont adressées viennent, pour une bonne moitié, de philosophes qui ne valaient pas, tant s'en faut, le Stagirite, et qui menaçaient de ramener la pensée à un stade dont Aristote lui avait permis de s'évader ¹.

Mais il reste vrai que la logique d'Aristote, et c'est par là que sont apparues nécessairement sa force et sa faiblesse, *ne se comprend qu'à l'intérieur d'un type déterminé d'expérience*. Rien ne le montre mieux que l'embarras des philosophes du *xvii^e* siècle quand ils entendent en conserver certaines parties essentielles tout en donnant de l'expérience une définition nouvelle. Aristote avait dit que la démonstration est le syllogisme du nécessaire, c'est-à-dire qu'elle doit partir de principes dont la contradictoire est impossible. L'exigence invraisemblable de cette définition n'apparaissait même pas au philosophe grec qui trouvait dans *son expérience* un nombre respectable de tels principes : le mouvement parfait est le mouvement circulaire ; le monde est limité dans l'espace et infini dans le temps ; il faut s'arrêter dans la série des causes ; tout ce qui se meut est poussé par autre que lui. Mais que devenait la

1. Nous nous sommes expliqué ailleurs sur ce point d'histoire. Voir : *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, spécialement ch. III et ch. V.

démonstration quand se fondait une mécanique qui consacre la primauté du mouvement rectiligne et découvre, si elle ne la formule en propres termes, la notion d'énergie cinétique ; lorsqu'une application à la physique de la géométrie d'Euclide perce avec les parallèles la voûte des cieux ; lorsque s'élabore une science des phénomènes pour qui la seule cause définissable d'un fait contingent est un autre fait contingent ? Dès lors une option s'impose. Les uns avec Gassendi, Mersenne et presque tous les savants de la même époque, diront que puisqu'il n'y a plus de principes certains en physique, il n'y a pas non plus de démonstration, et que par conséquent la physique n'est pas une science au sens d'Aristote. Descartes, à l'inverse, voudra maintenir que la physique est une science démonstrative, mais il lui faudra alors découvrir pour elle de nouveaux principes ¹. Restent, sans doute, les règles vraiment *formelles* de la pensée, mais de cela personne n'a curé, en ce sens que si elles déterminaient les démarches d'une pensée vraiment détachée du réel, on pourrait les admettre toutes sans qu'il restât rien de l'Aristotélisme.

En tirant les leçons de cette crise historique de la notion d'expérience, les historiens ont montré par surcroît qu'Aristote lui-même avait bien entendu faire de la logique autre chose qu'un art formel. Il l'a liée à son ontologie : la pensée par concepts suppose que le monde est formé d'espèces stables ; l'universel est à la fois l'idée de la chose et sa cause productrice, et c'est pourquoi le syllogisme est à la fois la mise en ordre de nos concepts et la découverte des actions causales ; le mouvement inductif qui aboutit à la découverte de la majeure et définit *l'ordre de la connaissance* est subordonné au mouvement déductif qui referait pour nous *l'ordre de l'être*. Il suffisait de restituer cette ontologie sous-jacente pour découvrir dans les querelles engagées autour du syllogisme tout autre chose que des cavillations sur des procédés formels ². A propos de la nature du syllogisme, deux types d'expérience s'affrontaient. Recueillons au passage ce magnifique exemple pour illustrer ce que nous disions précédemment : il n'y a pas en philosophie de problèmes nettement séparables. Et chacune de ces expériences était lourde d'une science et d'une métaphysique. Chacune d'elles est même révélatrice du milieu social où elle a été conçue : les préoccupations politiques de la philosophie d'Aristote ne sont plus à mettre en lumière, et M. Serrus a montré récemment après Trendelenburg que le tableau qu'il donne des catégories est fidèlement calqué sur les fonctions grammaticales des mots de la phrase grecque ³. Ainsi la logique d'Aristote n'exprime pas

1. *Ibid.*, spécialement ch. X et XI.

2. Ce point d'histoire est aujourd'hui bien connu ; il nous suffit de renvoyer aux ouvrages si précieux de RAVAISSON, d'HAMELIN, de MM. BRUNSCHVICG et BRÉHIER.

3. Ch. SERRUS, *La langue, le sens, la pensée*, Paris, 1941, p. 15.

purement et simplement l'expérience, pas même l'expérience du mouvement dialectique, elle exprime *un type* d'expérience et *un type* de mouvement dialectique, qui ont l'un et l'autre à se justifier par un système ou à disparaître.

Nous ne nous arrêterons pas sur les logiques qui ont suivi la logique d'Aristote, car ou bien elles impliquaient si ouvertement une ontologie qu'il n'était plus question de leur prêter une existence indépendante, comme celle de Hegel, ou bien, en tant que logiques pures, elles ont eu la vie moins longue que la logique d'Aristote, ainsi celle de Kant. Les logistiques modernes ont profité de la leçon. Le souci dont elles témoignent de se plier à toutes les inflexions de la pensée concrète les préserve de l'*apriorisme* : il s'agit pour elles de décrire l'effort de systématisation progressive de la pensée, et même de « l'enregistrer »¹. Jusqu'où peut atteindre cet effort ? Si elles ne reprennent subrepticement à leur compte la charge d'une ontologie, qui n'est pas incluse dans leurs propres recherches, elles se gardent bien de le limiter à l'avance. La logique de la relation et du jugement, si précieuse quand il s'agit de préserver la pensée contre les tentations de l'*apriorisme*, laisse subsister entière la question de savoir ce que sont finalement le sujet et l'objet. Sa force lui vient même de ce renoncement méritoire à toute tentative pour décrire comme du tout fait le domaine de l'expérience².

L'expérience pure, nous ne la saisissons donc pas plus dans la logique que dans le sens commun. Va-t-elle apparaître, sinon en bloc du moins par fragments, dans des évidences privilégiées ?

Descartes n'a pas eu à inventer le criterium de l'évidence puisque l'idée que la raison est à elle-même sa propre règle est formulée aussi nettement qu'elle peut l'être par les Stoïciens, et qu'elle fait le fond du rationalisme. Seule une histoire superficielle peut résumer toute la Scolastique dans une soumission servile au *magister dixit*. Mais ce qui était nouveau dans Descartes, c'était l'idée qu'il y a plus de vérité dans une intuition de l'intelligence et dans une *méthode* fondée sur l'analyse, que dans les constructions systématiques.

Pourtant dans l'esprit de Descartes la tentation renaissait d'elle-même de s'arrêter avant d'avoir satisfait à toutes les exigences de la méthode, de se contenter des premiers résultats pour les réunir en système. Il conçoit alors l'évidence comme un acte simple de l'esprit, par lequel on atteint d'emblée à une idée claire et distincte qui devient un atome de vérité. On a pu se demander par quel accident il lui est arrivé d'écrire que les idées sont accrochées dans l'esprit comme des tableaux à un

1. Ch. SERRUS, *Essai sur la signification de la logique*, Paris, 1939, p. 144.

2. *Ibid.*, pp. 147-155.

mur. Il suffisait pour en venir à cette funeste comparaison, de ne pas se dégager de cette notion statique de l'évidence.

Faut-il croire pourtant que Descartes se soit dupé lui-même et qu'il ait, par un recours inconscient aux évidences « populaires », trahi le cartésianisme dont l'essence serait, ainsi que se plaît à le répéter M. Brunschvicg, la valeur exclusive accordée au progrès ininterrompu de l'analyse ? Cette interprétation nous paraît des plus contestables. Descartes a parfaitement connu cette critique que lui adressaient en propres termes nombre de ses contemporains, et s'il a dogmatisé, c'est parce que, très consciemment, il estimait qu'on ne peut vivre raisonnablement sans dogmatiser, et aussi parce que, par tout un aspect de sa philosophie, il échappe, comme nous aurons à le dire bientôt, à cette définition décevante de l'évidence à laquelle il a voulu parfois s'arrêter.

Mais il est bien certain que les idées qui lui paraissaient évidentes s'imposaient si peu au nom d'une expérience pure immédiatement accessible à tous les esprits, qu'il ne s'en trouve aucune qui n'ait été niée un jour ou l'autre *au nom d'une autre évidence et d'une autre expérience*. Que reste-t-il aujourd'hui de sa physique, et, de sa métaphysique, quelle est la thèse qui, si on veut la maintenir, ne doit être âprement défendue ? Il y aurait un beau livre à écrire sur les *vicissitudes de l'évidence*. L'évidence cartésienne en physique et en psychologie rationnelle s'oppose aux évidences de la physique et de la psychologie aristotéliennes : Aristote, écrira le cartésien Malebranche, « suit presque toujours le témoignage des sens, et rarement celui de la raison. »¹ Mais Gassendi et Huygens disent déjà, comme le répéteront les philosophes du XVIII^e siècle, que Descartes a écrit « un beau roman de physique ». Seulement, lorsqu'à leur tour les héritiers de Gassendi et plus tard les positivistes renieront les évidences métaphysiques de Descartes pour s'attacher aux seules « évidences » de la science telle qu'ils la conçoivent, ils ne comprendront pas que l'intuition sensible pose autant de problèmes que l'intuition des idées innées. L'espace concret de la physique empiriste n'allait pas plus trouver grâce devant la physique de la relativité que l'espace substance des choses devant la pénétrante critique de Berkeley. La science d'Auguste Comte, qui se donne pour la traduction la plus positive qui soit de l'incontestable expérience, avait tellement besoin d'une justification, que cette justification est devenue impossible aujourd'hui, tant pour les logiciens comme Meyerson et M. Brunschvicg, que pour les savants comme Einstein. Plus l'illustre

1. MALEBRANCHE, XV^e *Éclaircissement à la Recherche de la vérité*, cité par LÉON BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 7 ; cf. *ibid.*, pp. 19, 21, etc., d'autres textes groupés par M. BRUNSCHVICG pour illustrer ce caractère conventionnel de l'évidence.

inventeur de la doctrine de la relativité voudra garder de tendresse pour certaines formes de positivisme, plus on doit lui savoir gré d'avoir affirmé que les données scientifiques qui semblent le plus stables doivent être remplacées par d'autres « s'il est possible d'établir un nouveau système qui semble pour une raison ou pour une autre préférable ¹ » ; et surtout d'avoir montré par les faits que les évidences scientifiques ne valent qu'à l'intérieur d'un système. « Il faut avouer que l'évidence, écrivait déjà Renouvier, quant au philosophe qui se réclame d'elle, est relative à la personne, et à l'état, et aux précédents de ce philosophe, et quelquefois encore au but qu'il se propose et qui est autre que la pure vérité. Elle demande donc les mêmes vérifications et les mêmes sanctions que l'hypothèse ². »

Enfin nous n'aurons rien à dire de ce que serait la prétention de découvrir l'*expérience pure* dans les *données immédiates de la conscience*, non seulement parce que Bergson, pas plus que Descartes, n'a réussi à convaincre tous les philosophes, mais surtout parce que rien ne s'oppose plus que le bergsonisme à une cristallisation de l'expérience dans des formules toutes faites. Sans doute l'expression même de *donnée immédiate* peut-elle prêter à équivoque ; mais du moment qu'une telle *donnée* est définie comme une réflexion et un élan, il est bien clair qu'elle ne se laisse connaître qu'au prix d'un effort constructif ³. Dès le moment où il écrivait *Le Rire*, Bergson disait bien que nul n'est artiste et ne retrouve l'intuition du réel que par une ascèse réfléchie. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, c'est la conquête de la vérité religieuse qui apparaît à son tour non pas *au départ*, mais *au terme* d'un long effort. Que beaucoup restent en chemin, que dès lors l'expérience se fragmente à l'infini selon la générosité et la volonté avec laquelle elle est conduite, Bergson n'a pas songé à le nier, et les lignes si émouvantes de son testament ⁴ suffisent à montrer qu'il en a fait autant que quiconque la douloureuse épreuve.

D'accord par avance avec ceux pour qui cette proposition est une tautologie, nous croyons en avoir assez dit pour montrer à ceux pour qui

1. Cité par HANS REICHENBACH, La signification philosophique de la théorie de la relativité, *Revue philosophique*, 1922, t. II, pp. 59-60.

2. Ch. RENOUVIER, *Traité de la logique générale et logique formelle*, éd. Colin, Paris, 1912, t. II, pp. 364-365.

3. Le danger de chercher dans les « données immédiates » le fonds commun de toute pensée et le véritable point de départ de la philosophie avait été signalé par M. Maurice BLONDEL : Le point de départ de la recherche philosophique, *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1906, pp. 352-360. M. BLONDEL s'était soigneusement défendu de porter un jugement d'ensemble sur la pensée de BERGSON, et l'avenir devait montrer le bien fondé de cette louable réserve.

4. *Revue philosophique*, mai-août 1941, p. 136.

elle est un paradoxe, que tout système veut être nécessairement la description de toute expérience possible. Les deux objections tirées l'une de l'existence de certains problèmes séparés, l'autre de l'hypothétique expérience pure ne tiennent pas devant les faits : chaque problème philosophique ne prend son sens que dans l'ensemble du système qui le pose ; aucune des idées qu'on se fait de la prétendue expérience pure, qu'il s'agisse du sens commun, de la logique, de l'évidence, des données immédiates de la conscience, n'existe que par rapport à ce même système, projetée en quelque sorte sur les axes de coordonnées qu'il lui impose, non pas d'ailleurs pour la déformer, mais pour lui donner une forme sans laquelle elle ne serait pas. L'identification de chacun de ces types d'expérience avec l'expérience pure est précisément la raison profonde de la vanité reconnue de tant de polémiques. La logique de la philosophie ne peut dépasser l'illusoire assurance de ce subjectivisme, elle ne peut donner de contenu concret à ces polémiques, qu'en portant le débat sur un autre terrain et en étudiant en eux-mêmes les deux termes antithétiques du rythme de l'expérience intellectuelle, par lequel se construisent en fait ces notions de l'expérience : le temps de système et le temps de méthode.

II

Le temps de système

Toute pensée est systématique. Si l'élaboration des idées en système tenait à un vice de l'esprit dogmatique, il serait facile de se garder du système en se gardant de dogmatiser. Mais on ne peut cesser de dogmatiser qu'en cessant de penser. Pourtant le système ne se suffit pas à lui-même.

Le jeu constant du philosophe consiste à essayer de ruiner un système adverse au nom d'une méthode plus exacte. Comme elle s'attaque à un dogme, cette méthode se présente comme critique. Faute de l'avoir pratiquée, l'adversaire a imprudemment affirmé plus qu'il ne savait. A la dialectique platonicienne qui conclut à la réalité de l'idée, Aristote oppose la logique du concept qui intègre l'idée à la critique de la connaissance. Mais Descartes n'aura pas assez de railleries contre les Aristotéliens qui n'ont « affirmé aucune chose dont on ne dispute et par conséquent qui ne soit douteuse » ¹. Il est vrai que dans le même temps Roberval retourne à Descartes le compliment et le met au rang de ces esprits présomptueux qui aiment mieux inventer quand ils n'ont rien

1. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 1^{re} partie.

à dire sur un problème que de confesser leur ignorance ¹. D'où il ressort que l'on ne quitte jamais un système que pour un autre, et que toute méthode est la voie d'une dogmatique.

Toute doctrine, en effet, se présente nécessairement comme un ensemble d'idées, d'intuitions et de perceptions. Hors de là il n'y a point de pensée. Mais tous ces éléments sont eux-mêmes construits par la fonction systématique de la pensée.

Chaque idée est un système. Les philosophes qui pendant des siècles se sont querellés sur les universaux avaient ceci de commun qu'ils admettaient tous que l'on part de l'individuel pour s'élever à l'universel. Ils reconnaissaient donc qu'une idée est une construction. Seulement, tandis que les uns s'émerveillaient sur le résultat et faisaient du concept le décalque mental d'une forme simple de l'être, les autres demeuraient sceptiques et ramenaient le concept à une collection de perceptions qui exprimait à sa manière une autre forme simple du réel. Ainsi, par deux voies opposées, ils oubliaient, après l'avoir affirmé, le caractère construit de l'idée. D'où, pour les « réaux », l'impossibilité d'expliquer comment nous connaissons par les idées les choses « *ut sunt in se* » puisque « *en soi* » les choses sont singulières ; d'où, pour les « nominaux », l'impossibilité d'expliquer comment la science dépasse la simple sensation, puisqu'en réalité la science n'est pas une pure collection de faits juxtaposés.

La solution kantienne des jugements synthétiques *a priori* peut bien enregistrer l'échec des tentatives précédentes, elle n'est encore qu'une épistémologie du concept défini comme un tout achevé : l'esprit pur a lié, antérieurement à l'exercice de l'esprit empirique, l'idée de terre et l'idée de rondeur, comme si l'idée de terre avait encore un sens quand on l'a vidée de son contenu, et comme si la rondeur pouvait se définir en dehors de toute référence à des objets ronds.

On sait aujourd'hui que la pensée ne va pas de l'individuel au général, mais du confus au distinct ². Pour l'enfant tout ce qui vit dans l'eau est un poisson, tout ce qui vit dans l'air est un oiseau. Pour lui l'herbe est d'abord le tapis vert sur lequel on se roule, un peu comme pour la vache l'herbe c'est ce qui se broute. Tout le travail de la science consiste à passer de cette généralité confuse à une généralité ordonnée par l'observation du concret, qui est bien la chose la plus difficile qui soit.

La pensée spontanée est pleine de généralisations hâtives ; rien ne répugne davantage à l'homme que de regarder ce qu'il voit. Il faudra à

1. Critique de Descartes par Roberval, publiée par MERSENNE dans son *Optique et catoptrique* (1651) ; voir le texte dans *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, pp. 415-416.

2. A l'aube de la science moderne, Mersenne a opéré pour sa part cette grande révolution dans la manière de poser le problème des idées générales. Voir : *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, p. 608.

l'enfant une longue pratique de la botanique pour particulariser l'idée globale qu'il s'est faite d'abord de l'herbe et pour distinguer les plantes selon leur espèce. Et si l'adulte qui sait un peu de botanique est assez facilement « aristotélicien » parce qu'il s'imagine que toutes les espèces sont nettement différenciées, les vrais botanistes n'ont pas fini de discuter sur les caractères de chacune d'elles. A l'intérieur d'un même genre, certains distingueront cinq espèces en faisant des autres formes de simples variétés, d'autres verront dix, vingt ou trente espèces différentes. La part de construction dans la définition des idées spécifiques est tellement manifeste que l'on a pris l'habitude de désigner un bon nombre d'espèces botaniques du nom de celui qui les a, ne disons pas *découvertes*, mais *inventoriées* et *retenues*. Enfin chacune de ces idées ne prend son sens qu'à l'intérieur de la classification que l'on a choisie, et il y a plusieurs manières de les classer, ou, pour emprunter le terme si expressif des botanistes eux-mêmes, de « faire de la systématique ». Ces années-ci les Parisiens peuvent voir le jardin botanique qui se trouve dans le Jardin des Plantes, en pleine transformation. Il faut tout déplanter et replanter suivant un autre ordre, parce qu'on a abandonné la classification de Brongniart pour celle d'Engler, qui est d'ailleurs bien loin d'avoir rallié tous les suffrages. Finalement, comme l'a dit Bergson, seul l'artiste se montre sensible à ce qu'une plante est individuellement en elle-même, seul il renonce à systématiser pour voir, mais aussi bien on dit qu'il n'a pas d'idées et on le traite facilement comme un original sans importance.

Prenons un autre exemple, plus curieux encore, de cet entrecroisement des systèmes dans la construction des idées. Il s'agit pourtant d'une idée en apparence bien simple, et dont le vulgaire croira volontiers qu'elle nous est immédiatement livrée par la fameuse « expérience pure ». Qu'appelons-nous *le sang*? Ne parlons pas de son rôle dans l'organisme, ni des modes exacts de sa formation. Ce sont là des problèmes trop compliqués et qui, on le sait, n'ont pas encore reçu une solution définitive. Notre question est plus terre à terre. On répondra que le sang est un liquide rouge qui, circulant dans les diverses parties du corps, y entretient la vie. Nous empruntons à dessein cette définition à un dictionnaire. Dans sa simplicité, elle suppose toute la science positive laborieusement édifiée depuis trois siècles. Car ce n'est point sans effort qu'ont été éliminées les vieilles représentations animistes si longtemps incorporées à l'idée de sang. Les anciennes législations identifient *sang* et *vie*, d'où tant de prescriptions qui nous paraissent aujourd'hui singulières : le sang lui-même crie vengeance ; c'est pourquoi, dans certains codes, le ciel entend ses cris tant qu'il est répandu sur le sol, non quand la terre l'a bu. Au début du XVII^e siècle encore, on peut

mettre un homme à la torture sur cet indice que le sang coagulé de la victime recommence à couler en présence de cet homme : il est présumé l'assassin, désigné par « l'antipathie » que le sang de la victime montre à son égard. Si nous ne croyons plus à ces chimères, c'est que nous croyons à cette construction qu'est la science positive.

Mais cela même veut dire que la science nous donne du sang une idée qui n'a plus la simplicité de notre perception spontanée. La distinction si longtemps retenue des animaux à sang chaud et des animaux à sang froid procédait d'un système utile, mais assez primitif. Et puis le sang de l'animal est-il de même nature que celui de l'homme ? On sait quelles angoisses connut Pasteur lorsqu'il lui fallut expérimenter pour la première fois sur le petit Joseph Meister. L'induction fondée sur l'hypothèse d'une univocité ou, du moins, d'une extension suffisante du concept de sang était-elle légitime ? Les progrès plus récents de la science ont montré que la question n'avait rien d'artificiel. Quand on commença à pratiquer la transfusion du sang, on connut quelques échecs regrettables : dans certains cas se produisait un choc opératoire fatal au malade. On a été ainsi amené à distinguer les trois types aujourd'hui classiques du sang, et à reconnaître que l'idée générale de *sang humain*, sous son apparente simplicité, recouvrait une généralisation hâtive et malfaisante. Et pourtant il reste légitime de généraliser selon plusieurs systèmes, du moment qu'ils sont bien définis. L'agent de ville qui doit rédiger un rapport sur un accident serait sûrement révoqué s'il attendait pour faire son travail de pouvoir consigner que le sang répandu sur la voie publique était du type *a*, du type *b* ou du type *c*. Mais l'interne serait coupable, qui pour satisfaire à l'impatience d'une famille éplorée, risquerait la transfusion avant d'avoir pris les renseignements indispensables. Non seulement donc toute idée suppose une construction, mais elle peut être au point de rencontre de plusieurs constructions fort différentes encore que chacune soit, à sa place, légitime.

Nous avons pris à dessein l'exemple d'idées que manient couramment le sens commun et la science, parce qu'elles paraissent immédiatement définissables par l'expérience sensible. Que dire des idées morales et religieuses ? L'âpreté des polémiques qu'elles ont toujours soulevées devrait pourtant nous avertir de leur incroyable complexité. Certes les philosophes sont maintenant suffisamment avertis sur ce point. Pourtant ils ne résistent pas toujours à l'entraînement populaire qui fait que nos idées sont affirmées avec d'autant plus de force qu'elles sont moins simples et surtout plus confuses. Tous les croyants ont traité d'athées ceux qui n'avaient pas leur foi, et les premiers Chrétiens étaient mis à mort comme impies. Avant d'avoir servi aux optimistes du XVIII^e siècle à formuler la preuve par le consentement universel, l'exis-

tence des religions païennes avait servi à saint Augustin et à nombre de Pères de l'Église à prouver l'action du démon dans le monde. Qui dira ce que met communément un ouvrier sous le mot de *bourgeois*, un bourgeois sous le mot d'*ouvrier* ?

Non moins que l'idée, l'intuition est constructive. Comme nous aurons à nous expliquer sur ce point avec quelque détail, nous nous contenterons de remarquer pour le moment que la construction des idées, telle que nous venons de la décrire, est d'origine intuitive beaucoup plus que logique. Aucune logique, en effet, aucun raisonnement, aucune expérience, n'ont jamais pu suggérer à l'homme l'idée que le sang de la victime recommence à couler en présence de l'assassin. Cette idée procédait d'une intuition qui se suffisait à elle-même, mais qui résumait d'obscurs désirs, une philosophie de la justice et du providentialisme de la nature. Or la science a d'abord été une gerbe de semblables intuitions, sortant du tréfonds de la subconscience comme une gerbe d'étincelles du charbon obscur. On se contente trop souvent de faire allusion à la pensée magique comme à un stade révolu dont il n'y aurait plus rien à tirer pour l'étude du mécanisme vrai de la pensée. Son étude directe nous révèle pourtant cette vérité essentielle que, bien loin de passer de la perception aux idées, la pensée de l'homme passe d'idées intuitives toutes faites à ce que l'on appelle le réel. *La science mécaniste et positive a été construite non pas pour suppléer aux insuffisances de la perception du singulier, comme on le répète couramment, mais pour refouler des systèmes d'explication totale, qui s'appelaient la magie, l'astrologie, l'alchimie, et dont toute la logique et la force effectives se trouvaient dans des intuitions qui englobaient d'immenses métaphysiques.* Il n'y a pas plus d'intuition simple que d'idées simples. M. Bachelard fait certainement œuvre utile en essayant de retrouver les sources psychanalytiques de ces métaphysiques spontanées. Il a aussi bien raison de montrer que nous en subissons encore le prestige dans plus d'un de nos dogmes scientifiques actuels ¹. La psychanalyse, en effet, nous apprend que l'intuition en apparence la plus spontanée est complexe comme le désir. Si l'on parvient à la décomposer en des mouvements élémentaires, analogues parfois aux simples tropismes, encore se tromperait-on en voyant dans ces tropismes des expériences simples, des données nues, car il sont encore des constructions, non plus de la raison mais de la vie. De plus, dès qu'ils engendrent des représentations, ils sont aussitôt repris dans une autre construction, d'origine sociale celle-là. Par exemple dans le symbolisme des couleurs, si constant depuis les premières pein-

1. Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1938.

tures murales de l'époque préhistorique jusqu'aux bouquets sentimentaux du héros de Balzac dans *Le Lys dans la vallée*, il est impossible de ne pas voir l'effet de tropismes analogues à l'attrance de la grenouille pour un chiffon rouge, mais aussitôt repris et stabilisés par la coutume ¹. L'enfant ou le primitif ne commencent pas par l'intuition du singulier, comme l'imaginent les empiristes par un contre-sens vraiment stupéfiant, et comme on le répète trop souvent à leur suite comme si la chose allait de soi ; ils commencent par rêver le monde par une intuition globale et infiniment complexe. Peu à peu seulement on s'éveille du rêve, on marche vers le réel sans toujours l'atteindre. Qui de nous garde le souvenir d'un âge où il aurait été la *tabula rasa in qua nihil est scriptum* dont nous parlent les empiristes ? Qui de nous ne se rappelle, au contraire, son éveil à la raison comme l'envol d'un rêve dont on regrette plus d'un épisode, tant il était riche, et plein et séduisant ? L'humanité connaît le même déchirement : elle ne construit la philosophie que lorsqu'il lui est devenu impossible de construire des rêves, et ces rêves l'enchaînaient parce qu'ils étaient lourds du monde entier de ses désirs....

Mais nulle part la fonction systématique de la pensée n'est plus sensible et cependant plus méconnue que dans la perception. Certes, tous les manuels apprennent aux élèves de la classe de philosophie la différence qu'il y a entre *sentir* et *percevoir*, et nous n'ignorons pas les belles études par lesquelles les psychologues contemporains ont montré la complexité de la perception ². Mais a-t-on tiré de ces remarques tous les enseignements qu'elles comportent pour une philosophie de l'expérience ? On parle encore couramment comme si l'observation pouvait réformer nos idées, comme si elle suffisait pour nous tirer des rêves, et l'on ne voit pas qu'il faut d'abord réformer ses idées pour apprendre à observer. *Les idées ne sont pas superposées à la perception ; en réalité elles la fabriquent.*

L'expression populaire qui assure que « nous ne voyons pas tous les choses avec les mêmes yeux », est rigoureusement exacte. Les adultes, au lieu de reprocher aux enfants distraits de voir sans regarder, feraient mieux de convenir qu'ils passent leur temps, eux, à regarder sans voir. Toute l'histoire de la science et de la philosophie pourrait bien n'être qu'une histoire de la perception. La vue de la variation du diamètre apparent des planètes n'a pas suffi à ruiner l'astronomie d'Aristote, et

1. On trouve une analyse plus détaillée de la pensée anté-mécaniste dans notre travail sur *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, ch. III. Nous utilisons ici les conclusions qui intéressent la pensée dogmatique.

2. Voir, par exemple, l'article si remarquable de B. BOURDON : Le rôle de la pesanteur dans nos perceptions spatiales, *Revue philosophique*, 1913, t. I, pp. 441 et suiv.

ceux qui *pensaient* comme Aristote *ne voyaient pas les mêmes phénomènes* que ceux qui *pensaient* comme Ptolémée. Les premiers savants qui ont observé le mouvement du « pendule de Foucault », ont « observé » une périodicité de six heures, avec un temps où il demeurerait étale, quand ils expliquaient le phénomène par l'influence des marées ; ils ne l'ont pas vu bouger du tout, sinon par un effet de la torsion du fil, quand ils n'avaient pas d'explication à proposer ¹. Le pendule n'a laissé *voir* son mouvement exact que lorsqu'on en a eu une *idée* exacte. Le succès du système héliocentrique n'a dû presque rien à une observation quelconque. Les arguments par lesquels Galilée prétendait l'établir étaient tous fondés sur des observations inexactes ou, en tout cas, insuffisantes. Tous les savants du xvii^e siècle qui ont cru, au début, au système de Copernic, n'ont été guidés que par un souci d'esthétique astronomique, parce qu'il était plus simple et plus beau ². A Vienne, en 1847, Semmelweis faisait tomber de 27 à 1 % les cas de fièvre puerpérale en exigeant que ses aides se lavassent les mains dans une solution de chlorure de chaux. Le fait était patent. Personne, ou peu s'en faut, ne voulut le constater. Traité de fou par ses confrères et les Sociétés médicales de Vienne, de Paris et de Londres, Semmelweis mourut fou, effectivement, de ces persécutions savantes. Sa méthode ne fut reçue que lorsque, quelques années plus tard, Pasteur l'eût justifiée par le système de la médecine microbienne. Le succès publicitaire que l'on a fait à l'épisode bien connu des polémiques soulevées au xviii^e siècle par la première aurification d'une dent, prouve que l'on ignore, tout simplement, que de tels épisodes se retrouvent à chaque page de l'histoire des sciences. Plus digne d'admiration serait, à ce compte, l'histoire que voici. Sur la foi des Grecs on a cru jusqu'au xvii^e siècle que la cigale vit sans manger. Personne ne doute du fait, puisque chacun a sa manière de l'expliquer. Ainsi il aura fallu plus de vingt siècles de pensée occidentale pour qu'un savant ait eu *l'idée* de mettre une cigale à jeun dans une boîte pour *voir* ce qui allait se passer ³.

Une perception résume donc tout un état de la croyance ou de la science, elle est un des produits de l'activité synthétique et systématique de l'esprit. Les perceptions de la science expérimentale, dans leur immédiatisme apparent, sont riches de longs siècles de pensée humaine. Elles évoluent encore avec la science. Seulement, comme nous sommes devenus les contemporains de cette évolution, nous n'avons pas le recul suffisant pour nous en apercevoir. Seule, parfois, une découverte

1. Voir : Mersenne ou la naissance du Mécanisme, pp. 475-477.

2. *Ibid.*, p. 413.

3. *Ibid.*, p. 123.

plus éclatante nous permet de nous rendre compte que *les vicissitudes de la perception* ne sont pas achevées. Nous ne voyons pas tout à fait le ciel de la même manière selon que nous sommes instruits ou non de la fragmentation du système stellaire en galaxies. A coup sûr toutes les perceptions ne se valent pas. Il reste vrai, en un sens, que la perception juge la science, et nous ne méconnaissions pas la valeur de ce qu'on a appelé « le scrupule de la cinquième décimale ».... Mais justement, les faits qui permettent de *découvrir* les aberrations de la cinquième décimale *sont, de toute évidence, imperméables à la « perception pure »* ; ils sont une étape de l'expérience, ils ne sont pas à son principe. Et cela est vrai dans tous les faits, même les plus « gros ». Seul le botaniste sait vraiment observer les plantes et les voir ; la découverte de l'argon est une conquête du calcul ¹.

Lorsqu'en donnant comme nous l'avons fait plus haut le tableau schématique du rythme de la pensée, nous nous sommes aperçus du danger que le temps de système fait courir à la recherche en bloquant l'analyse par des constructions le plus souvent trop ambitieuses, la tentation pouvait nous venir de sacrifier le système à la méthode, la synthèse à l'analyse. Pourtant nous venons de découvrir que le temps de système tient à la structure même de la pensée. Comment pourrait-on penser sans systématiser, puisque tous les éléments de la pensée : l'idée, l'intuition, la perception même sont des systèmes, et peut-on penser sans concevoir des idées, sans suivre des intuitions, sans percevoir ?

Pourtant nous ne nous inscrivons pas en faux contre ce que l'on dit d'habitude des dangers de l'esprit de système. Nous croyons au contraire en avoir donné l'explication : par le système, la pensée étale dans l'objectivité apparente et l'apparent absolu d'une fictive expérience pure tout le subjectivisme et tout le relatif de ses concepts inachevés, de ses intuitions affectives, de ses pseudo-perceptions. Il faut en prendre notre parti, et rien ne sert de récriminer : nous ne pouvons penser sans ce très dangereux outil qu'est le système. Seulement il faudra apprendre à s'en servir, et, pour cela, connaître le terme antithétique du rythme de l'expérience intellectuelle : le temps de méthode.

III

Le temps de méthode

Nous avons dit que nous parlerions indifféremment de méthode ou d'intuition. Car, et lorsqu'il ne systématise pas et pour systématiser, le philosophe utilise ce qui n'est pas encore pensée achevée et coordonnée,

1. René LE SENNE, *Le Devoir*, Paris, 1930, pp. 72 et suiv.

et c'est bien ce que l'on appelle l'intuition, ou encore la méthode. Nous ne parlons pas, en effet, de la méthode qui a réussi à se codifier, comme le conceptualisme de la logique d'Aristote ou la dogmatique mathématique de la théologie cartésienne, car à ce point de son évolution la méthode s'est identifiée au système. L'antithèse du temps de système, c'est le moment dans lequel le philosophe, pour reprendre l'expression de Bergson, cherche à combler l'incommensurabilité qu'il perçoit entre son intuition et sa doctrine formulée. Ainsi Berkeley cherchant tous les moyens de montrer que « la matière est une mince pellicule entre Dieu et nous ». Ainsi Descartes cherchant à mathématiser le monde de la physique et jusqu'à la théologie. Ce travail peut être nommé intuition méthodique ou plus simplement, au sens que nous avons défini, méthode.

Chacun de nous peut se rendre compte par lui-même de ce dont il s'agit. Que nous cherchions à résoudre un problème de géométrie dont nous avons découvert intuitivement la marche à suivre, ou que nous rédigeons une thèse de philosophie, ou que nous composons une symphonie sur un thème qui nous plaît, nous avons à mettre en œuvre les moyens qui nous permettront d'égaliser notre œuvre écrite à l'idée qui s'est fait jour en nous¹.

Depuis que les philosophes se sont quelque peu rebutés de l'esprit de système, ils n'ont que des éloges pour l'activité méthodique de la pensée. Le monde de la philosophie, depuis que Descartes l'a engagé — après saint Augustin d'ailleurs — à chercher dans le sujet pensant les conditions de l'affirmation systématique, a reporté son intérêt de la *raison constituée*, à la *raison constituante*. L'essai malheureux de Kant pour achever en une fois le tableau de toutes les fonctions de cette *raison constituante*, n'a pas découragé ceux qui espéraient en donner une description plus exacte et résorber la philosophie, ou du moins la métaphysique, dans une critique de la connaissance. Les succès qu'a remportés la logique des sciences qui, en s'appliquant à regarder comment les savants travaillent, nous a appris plus de choses sur la science que des siècles de constructions systématiques, ont été d'un utile enseignement pour les philosophes. Ils se sont mis à étudier leur discipline par les mêmes moyens, et l'histoire de la philosophie se constituait de plus en plus comme une psychanalyse des doctrines. La psychologie, avec Bergson¹, nous apprenait à connaître « une pensée réelle, concrète, vivante dont les psychologues nous avaient fort peu parlé jusqu'ici », celle qui ne s'épuise pas dans une collection d'images et d'idées, mais qui est un mouvement, une méthode antérieures aux images et aux idées. Nous ne pouvons comprendre une phrase, celle-ci par exemple : « la

1. Cf. BERGSON, L'effort intellectuel, in *L'Énergie spirituelle*, Paris, 1920, pp. 163-202.

chaleur se produit dans la balle », en juxtaposant les concepts de *chaleur*, de *production* et de *balle*. La pensée réelle, qui seule donne un sens à la phrase, est une intuition antérieure aux concepts. Par les mots, c'est une direction de notre pensée que nous essayons de faire passer dans l'esprit de celui qui nous lit, et « tout l'art de l'écrivain consiste à nous faire oublier qu'il emploie des mots »¹. Mais alors les différents éléments d'un système ne sont-ils pas à leur tour une sorte d'alphabet dont se sert le philosophe pour livrer à autrui cette intuition fondamentale qui définit sa pensée vive, sa pensée réelle ?

Ainsi, par différentes voies, on découvrait dans l'expérience intellectuelle ce temps de méthode qu'avait masqué aux philosophes leur goût exclusif des systèmes.

Que ce soit, comme disait Péguy, par sa méthode qu'une grande philosophie « explose dans l'histoire », on ne saurait en douter. Du système de physique élaboré par Descartes, il n'est pas resté pierre sur pierre ; non seulement sa méthode demeure, mais seuls ceux qui lui sont restés fidèles ont pu proposer de meilleures physiques que la sienne. On sera cartésien contre Descartes lui-même. Mais déjà les Scolastiques s'appliquaient à construire « ad mentem Aristotelis » des doctrines qui tenaient compte de données qu'Aristote n'avait pas connues. La distinction de la lettre qui tue et de l'esprit qui vivifie est de tous les temps ; c'est la distinction même du système et de la méthode².

Descartes avait vu du premier coup qu'une philosophie exprime une manière de vivre, et c'est pourquoi il nous présente sa méthode comme le récit des efforts qu'il a faits lui-même pour « tâcher de conduire sa raison »³. On sait quels progrès a connus l'histoire de la philosophie lorsqu'à la suite de maîtres comme Victor Delbos, elle a essayé de retrouver les *hommes* sous les *doctrines*. Mais comment ne pas rappeler que même les zones de cette histoire qui par leur nature semblaient réservées aux seules discussions notionnelles, n'ont été vraiment éclaircies que par des procédés tout semblables ? Les doctrines physiques n'ont pris leur sens véritable que lorsqu'un Pierre Duhem a mis à nu les substructions morales et religieuses des différents *systèmes du monde*. Plus récemment, c'est un semblable service que rendait M. Brunschvicg en rattachant *les Étapes de la philosophie mathématique* aux « inévitables références à

1. H. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, pp. 47-49.

2. On trouvera une excellente application de cette idée dans un article de M. Émile BRÉHIER sur *La vérité spéculative* (in *Revue philosophique*, 1914, t. I, p. 615, etc.) Ainsi, en examinant la philosophie de Kant, M. Bréhier ne manque pas de distinguer « deux choses : le principe de la méthode et la façon dont il l'applique ». RENOUVIER avait déjà dit également à propos de Kant : « D'ailleurs l'esprit, chez lui, est plus fort que le système ; il le renverse, et à cet esprit nous sommes fidèle. » (*Traité de la psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, t. II, Paris, Colin, p. 18).

3. *Discours de la méthode*, 1^{re} partie.

des thèses d'ordre moral et religieux», qui sont les corollaires ou même les principes cachés des spéculations abstraites. Dans l'inquiétude politique engendrée par les interprétations hédonistes et cyniques gît en réalité « le problème qui donne naissance à l'œuvre platonicienne ». Ce problème, Platon cherche à le résoudre par l'affirmation prophétique que « le salut d'Athènes et l'intérêt de la civilisation sont inséparables. Athènes ne peut être régénérée que par des hommes capables de faire servir aux disciplines de la vie collective la certitude incorruptible de la méthode scientifique ; d'autre part, le progrès de la spiritualité auquel l'enseignement socratique avait ouvert la voie, se trouvera tout d'un coup arrêté du jour où Athènes sera dépouillée de son indépendance, où le monde antique cessera de recevoir le rayonnement de son génie » ¹. Cette manière de comprendre les doctrines est la bonne. Elle date d'un demi siècle au plus. Qui donc auparavant aurait eu l'idée de rechercher, comme l'a fait A. Lalande, les origines politiques de l'empirisme de Stuart Mill ², ou de suivre, comme M. Bréhier, la marche et le rôle de ces intuitions fondamentales dans l'œuvre des philosophes comme des poètes, chez un Plotin comme chez un Victor Hugo ? ³

Nous ne songeons certes pas à nous inscrire en faux contre cet enthousiasme tout nouveau que l'on met à décrire la fécondité de la pensée méthodique. L'importance du temps de méthode dans le rythme intellectuel qui élabore les différentes conceptions de l'expérience, elle ressort de l'analyse même que nous avons faite précédemment du temps complémentaire de système. Nous avons vu, en effet, d'abord que l'illusion de l'expérience pure naît, précisément, de la paresse qui nous fait figer une méthode en système ; puis que tous les éléments de la pensée systématique : idées, intuitions, perceptions, sont eux-mêmes construits avec les suggestions de la pensée méthodique. Seulement il ne faut pas s'enthousiasmer pour la méthode au point de l'ériger elle-même en absolu : elle est un moment du rythme intellectuel, elle n'est pas ce rythme tout entier. L'expérience pure ne se trouvait pas dans le système seul, elle n'est pas davantage dans une méthode pure. C'est ce qu'il nous reste à montrer.

On doit d'abord tirer au clair le cas typique, et en quelque sorte crucial, de l'intuition. Deux fois déjà nous avons eu à nous mettre en garde contre l'illusion d'une intuition pure. D'abord lorsque nous avons remarqué que la philosophie des données immédiates de la conscience ne par-

1. LÉON BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, t. I, pp. 18-19.

2. A. LALANDE, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, Paris, 1929, p. 173.

3. ÉMILE BRÉHIER, *Origine des images symboliques*, *Revue philosophique*, 1913, t. I, pp. 135 et suiv.

vient pas plus qu'une autre à nous révéler l'expérience pure, puisque sous leur apparent immédiatisme ces données recèlent toute la multiplicité des systèmes par lesquels on essaie de développer leur contenu psychologique, moral ou religieux ; ensuite lorsque nous avons remarqué que les systèmes sont en partie construits par des intuitions qui, telles qu'on les observe dans leurs formes les plus spontanées, chez l'enfant ou chez le primitif, enveloppent, en réalité, des métaphysiques entières.

Aussi bien l'assimilation de l'intuition et de la méthode ne nous a-t-elle paru légitime qu'à la condition de définir la méthode comme le progrès d'une intuition qui cherche à se justifier. Car, si l'on veut constituer une logique de la philosophie pour déterminer la règle selon laquelle doit se construire notre expérience humaine, on n'aurait rien gagné en renonçant à contempler les luttes stériles qui opposent système à système, si l'on devait maintenant considérer la philosophie comme un feu d'artifice d'intuitions juxtaposées. Le vice de tout système est d'enfermer la pensée comme en vase clos et, en se créant sa propre logique, de se rendre imperméable à la critique, et, partant, invérifiable. Du moins a-t-il des arêtes par où on peut essayer de le prendre. L'intuition qui voudrait se suffire à elle-même serait encore beaucoup moins vérifiable. Qu'y a-t-il de moins philosophe que le sot qui tient à ses « idées », c'est-à-dire à ses intuitions spontanées ? Sans doute si l'on en restait à la définition classique, pour ne pas dire scolaire, qui fait de l'intuition la saisie immédiate du réel, porterait-elle en elle-même sa justification. Mais nous savons que la plus simple des intuitions, l'intuition sensible, du moins sous la forme où elle intéresse la philosophie, c'est-à-dire sous la forme de la perception, enveloppe déjà tout un monde. A plus forte raison des autres. C'est pourquoi le langage courant n'a pas tort de parler de l'intuition à la fois comme d'une connaissance du réel et comme de la plus subjective des manières de penser : cette équivoque même exprime cette vérité que le réel intuitif est une manière de voir....

L'intuition critique mérite seule d'être appelée méthode. Et tout le monde l'entend bien ainsi. Mais alors ce correctif que l'intuition postule, c'est la marque qu'elle s'oriente naturellement vers le système, car elle ne peut s'explicitier que par lui. Nous ne serions pas obligés de croire Berkeley sur parole s'il se contentait d'invectiver contre notre matérialisme au nom d'une intuition mystique ineffable. Berkeley ne s'est pas contenté de cette intuition. Descartes ne s'est pas contenté davantage de croire que le monde peut être mathématisé : le *Discours de la Méthode* s'achève par la *Dioptrique* et les *Météores*. Il ne suffirait même pas d'affirmer qu'en systématisant leur pensée ils ont simplement voulu la rendre communicable ; ils ont voulu la rendre claire pour eux-mêmes et se la prouver à eux-mêmes. Bergson a bien raison de dire que nous

éprouvons douloureusement l'impuissance des mots que nous employons et des idées que nous exposons à rendre notre pensée réelle. Il faut seulement ajouter que nous n'éprouvons pas moins douloureusement l'insuffisance évidente de cette pensée réelle lorsque nous voulons l'égaliser aux problèmes que nous nous efforçons de résoudre. Tant que nous la laissons dans le vague des enthousiasmes intérieurs, elle nous semblait propre à répondre aisément à toutes les questions. Le tourment commence lorsque nous entreprenons de l'étirer pour lui faire boucher toute la place que nous entendions couvrir. Alors parfois, comme la peau de chagrin de Balzac, elle se résorbe et nous nous apercevons qu'elle tiendrait facilement dans le creux de la main. A qui n'est-il pas arrivé, dans un moment d'exaltation, de se croire un nouveau Descartes, mais de comprendre, quand il prend la plume, qu'il ne pourra décidément écrire un nouveau *Discours de la Méthode* ? Ou bien notre intuition se prête à combler au moins en partie l'espace libre. Mais alors, le plus souvent, elle doit se transformer, jusqu'à devenir parfois méconnaissable. Ne nous plaignons pas. L'intuition était seulement le germe de cette idée achevée où nous hésitons à la reconnaître, et si elle a pu sans céder couvrir la place où nous la destinions, c'est qu'elle était solide.

Devant l'œuvre achevée, le philosophe, le savant ou l'artiste éprouvent en général deux sentiments contradictoires, qui sont la conséquence affective de ce grandissement de l'intuition. L'œuvre les déçoit toujours un peu : il leur semble qu'ils avaient beaucoup plus à dire qu'ils n'ont dit. Juste scrupule, puisque l'intuition reste incommensurable à son expression. Mais aussi certaines parties leur paraissent « bien venues » ; à les revoir quelques années plus tard il leur semble qu'ils seraient incapables de les refaire. Et cette satisfaction est légitime elle aussi, puisqu'en se critiquant pour s'exprimer, l'intuition s'est enrichie, elle a prouvé sa valeur et, répétons-le, non pas seulement en devenant communicable aux autres, mais vraiment en se clarifiant pour l'esprit même qui l'a conçue.

Seule donc prend valeur d'expérience intellectuelle l'intuition méthodique. Cela veut dire que le temps de méthode n'est pas indépendant du temps de système. Au surplus a-t-on toujours bien observé la manière exacte dont apparaissent dans l'histoire les méthodes fécondes ? Nous verrons par exemple que le vœu qui est à la base du Mécanisme, la distinction nette entre ce qui est pensée et ce qui est nature, n'avait pas attendu le XVII^e siècle pour se formuler. Seulement, tant qu'elle devait compter avec une physique pénétrée de magie, la morale de la vie spirituelle restait sans cesse compromise ou en tout cas mal à l'aise, du fait qu'elle se heurtait à une science qui niait au moins confusément ses principes. La découverte tant désirée d'une physique mécaniste levait

cette hypothèque. La même démarche se retrouve à l'origine de toute autre méthode. Une méthode ne surgit pas brusquement par génération spontanée. Ne connaissent ce mode de naissance que les intuitions invérifiables. Mais une méthode, c'est la rencontre d'un vœu intuitif confus et d'un système qui lui permet de prendre corps et de réussir. Son « explosion » est préparée par la ruine des systèmes anciens, dont les constructions, pour des raisons multiples, se montrent de plus en plus intenables. Et brusquement la méthode apparaît, comme un nouveau système de référence : elle est nouvelle car elle n'était point préformée dans les idées anciennes ; mais elle était préparée par le vide même qui se creusait dans les anciens systèmes et qu'elle vient combler.

De tout temps on a parlé des antipodes et de l'hypothèse héliocentrique, de la *vis attractiva*, de la constitution atomique de la matière, et c'est un jeu pour l'historien de dénicher les précurseurs de chaque invention. Mais une intuition gratuite ne saurait être appelée une invention. L'intuition ne devient méthode que lorsqu'elle réussit à systématiser, et l'invention véritable date du jour où ce succès devient possible. Le progrès se définit ainsi comme une suite de contractions continues des systèmes sur eux-mêmes, aboutissant parfois à la mise à nu de nouvelles méthodes, comme la marche continue du glacier produit parfois la brisure visible des crevasses. A coup sûr, donc, c'est la découverte d'une nouvelle méthode qui définit un rajeunissement de l'expérience. Mais la méthode nouvelle ne surgit pas comme un absolu ; elle n'est indépendante ni de la critique systématique des doctrines qui l'ont précédée, ni de l'effort systématique qu'elle entreprend pour réussir. Il est également vrai de dire avec Bergson, et « qu'un problème spéculatif est résolu dès que il est bien posé », et que « les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus » ¹.

En tirant au clair le cas de l'intuition, nous avons montré par le fait même la vraie nature du temps de méthode. Il est un moment essentiel du rythme de la pensée, mais il demeure relatif au temps de système. A méconnaître cette relation, on identifie la méthode à l'intuition invérifiable.

Voudra-t-on, maintenant, identifier méthode et critique ? L'assimilation est légitime, et cette contraction du système qui rend nécessaire l'invention de nouvelles méthodes est l'œuvre de la critique. De ce point de vue on pourrait définir le rythme de la pensée comme le passage permanent de l'affirmation à la critique et de la critique à l'affirmation. Néanmoins, sous ce nouvel aspect, la méthode reste relative à un système. On ne critique un dogme que parce qu'on croit tenir un dogme meilleur. Or non seulement ce nouveau dogme a lui aussi à se justifier, mais la

1. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 62.

critique même qui a ruiné l'ancien ne prend de sens que dans un système. La critique conceptualiste que fait Aristote du réalisme platonicien est relative à une philosophie du concept ; la critique mathématique de l'ancienne physique par Descartes est relative à sa philosophie dualiste ; nous verrons que la critique du dualisme cartésien que M. Brunschvicg institue à son tour au nom de la « spiritualité mathématique », est relative, en effet, à un « spiritualisme » très particulier, qui n'est pas contenu nécessairement dans les seules mathématiques. Une critique qui n'est pas une simple attitude négative, mais la correction d'une erreur, est riche de tout le dogmatisme que suppose l'idée qu'elle se fait de la vérité. C'est pourquoi nous aimons mieux parler de temps de *méthode* que de temps de *critique*. Le terme de *critique* dit à la fois trop peu et trop. Trop peu si l'on entend nier que la critique d'une conception de l'expérience se fait au nom d'une autre conception de l'expérience. Mais en disant trop peu il dit trop, car en masquant ce dogmatisme inhérent à toute critique digne de ce nom, c'est-à-dire orientée vers la vérité, on couvre du manteau de la critique ce dogmatisme même. Par là on aboutit à la fiction de la « critique pure », qui aurait en soi sa suffisance. Mais il n'y a pas plus de « critique pure » que d'« intuition pure », car on ne critique que par le moyen d'une règle : dialectique, concept, analyse mathématique, qui dans la réalité de l'histoire comme dans la réalité de l'expérience intellectuelle, est relative à l'idée systématique qu'on se fait de l'idée, du concept, des mathématiques. C'est pourquoi d'ailleurs toute critique finit par « dater » non moins que tout système, et c'est un jeu pour l'historien de montrer que chaque philosophe a arrêté sa critique au point précis où s'arrêterait son système. Et s'il y a des critiques qui s'éternisent légitimement dans l'histoire, c'est qu'elles sont l'envers d'une idée qui n'a pas épuisé sa fécondité.

La méthode, au sens que nous avons défini, est donc plus intérieure à la pensée que l'intuition et la critique. Elle est l'acte par lequel la pensée construit les systèmes en critiquant ses intuitions. Elle exprime le moment de conquête de l'expérience intellectuelle. Mais dans son essence, comme dans ces deux formes de l'intuition et de la critique où l'on peut le plus aisément la saisir à l'œuvre, et auxquelles on peut l'assimiler sous les réserves que nous avons faites, elle est relative au système et ne se comprend pas sans lui.

IV

Principe d'une logique de la philosophie

La logique de la philosophie, si elle veut comprendre vraiment la manière dont s'élaborent les diverses conceptions de l'expérience, doit

décrire attentivement les deux temps de la pensée : système et méthode, sans sacrifier l'un à l'autre. La manie intuitionniste n'est pas moins redoutable en philosophie que l'esprit de système. L'une comme l'autre procèdent de la même méconnaissance du rythme de l'esprit. Par des voies différentes en apparence, elles aboutissent donc au même échec, qui consiste à figer dans l'absolu du système ou dans l'absolu de la méthode, où l'on voit tour à tour l'illusoire « expérience pure », le mouvement réel qui définit l'expérience vraie de la vie intellectuelle. Schématiquement, on peut dire que l'abus du système est le propre du réalisme facile, qui croit pouvoir donner d'emblée un tableau complet de l'ordre de l'être, et que l'illusion de la méthode pure est le propre de l'idéalisme, qui viderait la pensée de son objet.

Nous reconnaissons d'ailleurs bien volontiers que ces deux défauts ne sont pas exactement de même gravité. Le réalisme a toujours besoin d'être justifié, puisqu'il se donne l'être avant d'avoir montré comment il a pu l'affirmer. L'idéalisme, lui, se justifie par lui-même dans la mesure où il traduit la méfiance critique de l'esprit devant ses intuitions spontanées. Seulement il peut y avoir à sauver la légitime affirmation de l'être contre l'idéalisme qui se donnerait la pensée sans reconnaître que la pensée inclut dans son rythme le réalisme du système. Que si l'on constate que le jeu de navette, du système à la méthode et de la méthode au système, n'est jamais achevé, cela ne prouve pas que toute idée de l'être soit illusoire. Cela prouve simplement que nous n'avons jamais du réel une idée qui l'égale, ce qui ne fait pas difficulté. Nous avons toujours à mieux penser pour mieux connaître. Ce qui se trouve écarté par la fidélité scrupuleuse au rythme de la pensée, c'est seulement l'agnosticisme, qui fait de la matière un impensable sans relation aucune avec nos idées, et de Dieu une surpensée qui ne serait pas Esprit. On pourrait alors se demander comment même, dans ces conditions, la philosophie aurait jamais eu à se préoccuper de la matière et de Dieu ! Plutôt que de croire qu'il est facile d'en finir une fois pour toutes avec ces idées en les déportant dans l'inconnaissable, il sera plus utile de se demander quel sens elles prennent dans l'expérience intellectuelle dont nous avons décrit le rythme.

Il faudra étudier, en quelque sorte, les développements coordonnés de l'exigence systématique et de l'exigence méthodique. Dans ce frottement de la pensée sur elle-même doivent à la fois tomber les scories des systématisations dogmatiques qu'use la méthode, et apparaître comme d'irréductibles résidus les affirmations sans lesquelles la pensée ne serait pas : comme la logique des sciences nous dit ce que c'est que penser scientifiquement, la logique de la philosophie doit nous dire ce que c'est que penser en philosophe. La première définissait

l'expérience scientifique, la seconde nous instruira de l'expérience humaine.

Toutefois une question pratique se pose. On comprend que le recul de l'histoire nous permette d'accomplir ce travail pour juger des diverses conceptions de l'expérience qui ont été proposées dans le passé. Nous avons dit quelle fécondité nouvelle a récompensé l'histoire de la philosophie lorsqu'elle s'est mise à étudier la logique réelle des doctrines, cette perpétuelle implication réciproque du système et de la méthode. Mais chacun de nous peut-il opérer sur sa propre conception de l'expérience cette indispensable critique ?

Remarquons que la critique à laquelle nous convions les philosophes est autre chose que ce qu'on appelle communément de ce nom. Il ne s'agit pas simplement, en effet, de se montrer scrupuleux sur le choix des arguments. A cette première tâche aucun vrai philosophe ne s'est volontairement refusé. Seulement elle ne suffit pas, puisqu'en fait elle laisse subsister les polémiques, et qu'en droit elle ne peut jamais être achevée, puisque ces arguments, qu'ils servent à étayer un système ou à instituer une critique, se formulent en fonction d'une logique réelle plus intérieure à nous-mêmes que leur logique apparente. Il s'agit donc justement de relier nos idées, fussent-elles dans notre intention les plus scrupuleuses, à ce rythme continu de la pensée réelle. A cette condition seulement peut, sans illusion, s'opérer le tri entre nos erreurs et une vérité qui ne sera pas, évidemment, un arrêt de la pensée, mais une direction.

Ce travail sur nous-même est-il possible ? Il semble qu'on nous demande d'être notre propre *νόησις νοήσεως*. Autant nous demander de sauter par dessus notre ombre. Mais cette objection adressée à la possibilité d'une pensée de notre pensée par elle-même, est aussi fallacieuse que celle de même ordre que faisait Auguste Comte à la possibilité d'une connaissance de notre conscience psychologique par elle-même. C'est un fait que la conscience se connaît. C'est un fait que la pensée mûrit. Ce rythme que nous avons décrit comme celui de l'expérience intellectuelle ne reste pas dans l'abstrait d'une pensée pure, il s'inscrit dans notre expérience de chaque jour, il est celui de notre pensée concrète. Chacun de nous connaît dans sa propre histoire, du moins il faut l'espérer, de ces révolutions analogues à celles qui se produisent dans la grande histoire, chacun de nous, à mesure qu'il réfléchit, a vu le système qu'il s'était formé se contracter en faisant « exploser » des méthodes nouvelles, chacun de nous a connu les *vicissitudes de l'évidence*. Point n'est besoin d'ailleurs d'avoir changé radicalement d'opinion. Les saints qui ont toujours fait de leur mieux ne nous parlent moins de leurs *conversions* que ceux qui ont eu à passer du diable à

Dieu. Nous avons dit que, par tout un aspect de sa philosophie, Descartes échappe à l'idée simpliste de l'évidence à laquelle il paraît s'être parfois arrêté. Certes il était dans sa nature de prendre ses responsabilités, de ne pas remettre en question les idées qui lui semblaient acquises, et c'est pourquoi il a réservé dans sa philosophie une part si large au volontarisme. Mais que signifie cette dialectique où l'on a parfois bien malencontreusement voulu voir un cercle vicieux, par laquelle il prouve Dieu par des idées évidentes pour ensuite faire garantir par Dieu ces mêmes idées, sinon qu'il a reconnu à sa manière que nous avons à grandir dans la vérité, et que la certitude de l'évidence croît avec le nombre et surtout la nature des évidences contrôlées ? Comme saint Augustin, à qui il a tant pris, il dit ainsi à sa manière, qui reste d'ailleurs abstraite et assez sèche, que nous avons à chercher pour trouver, et à trouver comme si nous avions à chercher encore ¹.

Avant de décrire quel contenu positif reçoit du rythme de la pensée notre expérience humaine, pour éclairer les pages qui précèdent et surtout pour nous préparer à aborder cette tâche positive, nous étudierons d'abord avec quelque détail les échecs des tentatives que l'on a faites pour identifier l'expérience intellectuelle avec l'un ou l'autre seulement des termes de l'expérience intellectuelle. Nous verrons comment on échoue si l'on entreprend de l'identifier au seul temps de système, puis comment on échoue à l'identifier au seul temps de méthode. Mais ces échecs, surtout s'ils sont ceux d'une grande doctrine, sont riches d'enseignements et nous mettront sur la voie.

1. M. Ch. SERRUS (*La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, Paris, 1933, p. 66) a bien raison de dire que chez Descartes tout l'appareil démonstratif recouvre un mouvement plus profond de la pensée, qui est une *méditation*. Nous avons montré ailleurs que malgré la différence des tempéraments intellectuels, la philosophie de Descartes est aussi dynamique et « ouverte » que celle de Pascal. Voir : *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, pp. 610-616.

CHAPITRE II

L'EXPÉRIENCE IDENTIFIÉE AU SYSTÈME

L'exemple du mécanisme

- 1° Comment le succès de la science mécaniste a fourni le prétexte à des systèmes de « l'expérience pure » qui se donnent pour anti-métaphysiques : Kant et Auguste Comte. — 2° Que le Mécanisme, dans son essence, est une méthode pénétrée de métaphysique et de moralisme : Descartes. — 3° L'utilité des systèmes mécanistes. — 4° Méthode et système dans le développement de la science mécaniste ; Mécanisme et expérience personnelle.

Si jamais on a pu croire que l'on réussirait à donner d'un coup dans un système une définition de l'expérience, c'est bien en considérant les merveilleux résultats acquis par la science.

Or la science moderne, c'est le Mécanisme. Nous ne méconnaissons pas les équivoques qui peuvent se cacher sous ce mot ¹. Entre le mécanisme représentatif des physiciens anglais pour qui comprendre c'est pouvoir fabriquer un modèle mécanique, et le mécanisme rationnel pour qui comprendre c'est calculer, dût-on recourir à des fonctions auxquelles aucune courbe ne correspond dans notre représentation euclidienne de l'espace, le contraste est éclatant.

La lutte commencée au milieu du siècle dernier entre l'énergétique et le mécanisme traditionnel issu de Descartes, montre suffisamment que, comme toute grande doctrine, celle-ci ne peut vivre qu'en se modifiant. Enfin, les deux sources du système, l'empirique et la rationnelle, n'arrivent pas toujours à se fondre en un courant harmonieux.

Pourtant il est légitime de parler d'une conception mécaniste du monde, définie par « l'application *effective* de l'instrument mathématique au contrôle expérimental » ².

Point n'est besoin de rappeler quel magnifique mouvement a commencé lorsque Descartes substitua la physique mathématique à la vieille physique des qualités, et comment cette révolution a transformé non seulement les conditions matérielles de la vie, mais jusqu'à notre manière de penser.

1. « Rien n'est plus indéterminé que le sens de *Mécanisme* en tant qu'on l'applique aux théories physiques ou philosophiques » (*Dictionnaire de la philosophie*, de A. LALANDE, article *Mécanisme*.)

2. LÉON BRUNSCHVIG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. XIII.

I

Mécanisme et expérience pure : Kant et Auguste Comte

Ce succès a causé à bien des philosophes et des savants un éblouissement tel qu'ils se sont crus enfin en possession, grâce à la science, de « l'expérience pure ». Le texte de M. Brunschvicg que nous venons de citer en dit déjà plus long qu'il ne paraît d'abord. Si, en effet, ce sont les mathématiques qui constituent *l'expérience*, nous voilà déjà sur la voie de cette « spiritualité mathématique » dont l'auteur s'est fait l'éloquent apologiste et sur laquelle nous aurons à revenir.

Pour des esprits moins avertis que lui de l'histoire et de la logique véritable des systèmes, la confiance dans la science a pris la forme de ce qu'on appelle le scientisme. Sur ce que fut cet état d'esprit, même chez des savants de grande classe, Bernard Brunhes rapporte une anecdote on ne peut plus suggestive : « Un des maîtres regrettés de la physique mathématique en France, écrit-il, M. Sarrau, m'a conté sur Cauchy une anecdote caractéristique, qu'il tenait du P. Gratry. Cauchy se promenait avec le P. Gratry dans les jardins du Luxembourg. Ils s'entretenaient de la vie future, du bonheur qu'auraient les élus à connaître enfin, sans restriction et sans voile, des vérités longtemps et péniblement poursuivies dans ce monde. Faisant allusion aux recherches de Cauchy sur la théorie mathématique de la réflexion de la lumière, Gratry émit l'idée qu'une des grandes joies intellectuelles de l'illustre géomètre dans l'autre vie serait sans doute de pénétrer le secret de la nature de la lumière, et de savoir le dernier mot de ces problèmes d'optique, objet de ses méditations. Cauchy se récria : sur ce point, il ne lui paraissait pas admissible qu'on pût jamais apprendre quelque chose de plus que ce qu'il savait ; il ne concevait pas que l'intelligence la plus parfaite pût comprendre le mécanisme de la réflexion autrement qu'il ne l'avait exposé. Il avait donné du phénomène une *théorie mécanique* : sa piété n'allait pas jusqu'à croire qu'à Dieu lui-même il fût possible de faire autre chose et de faire mieux ¹. » Cette superbe assurance est d'autant plus révélatrice qu'elle apparaît en la circonstance chez un savant tout disposé par ailleurs à admettre le surnaturel et à subordonner, comme le faisait Descartes, le mécanisme de la nature à une création. Chez d'autres, comme Laplace, la mystique mécaniste se suffit à elle-même : la science décrit exactement la réalité, ce qui est hors de ses prises est hors de l'expérience.

1. Bernard BRUNHES, *La dégradation de l'énergie*, Paris, 1908, pp. 261-262.

Berthelot a reçu cette foi nouvelle : « La méthode qui résout chaque jour les problèmes du monde matériel et industriel, écrit-il, est la seule qui puisse résoudre et qui résoudra tôt ou tard les problèmes fondamentaux relatifs à l'organisation des sociétés ¹. » Et rendant hommage à Kant, qui eut l'un des premiers le mérite de traiter la moralité comme un *fait*, il ajoute : « La notion du devoir, c'est-à-dire la règle de la vie pratique, est par-là même reconnue comme un fait primitif, en dehors et au-dessus de toute discussion.... Il en est de même de la liberté, sans laquelle le devoir ne serait qu'un mot vide de sens ². »

Par quoi il apparaît d'ailleurs que Berthelot avait lui aussi sa métaphysique, qui ne cadrerait pas forcément avec son criterium des « faits primitifs isolés par la science », puisque déjà Stuart Mill avait, grâce au même criterium, ramené la notion de devoir à celle d'utilité, et que le déterminisme « scientifique » niait la liberté, toujours au nom du même criterium.

Faut-il enfin rappeler que, par un choc en retour qui ruinait la distinction de la pensée et de l'étendue mise génialement par Descartes à la base même du Mécanisme, on allait construire une physique de l'esprit, puis une physique sociale sur le modèle de la science des choses : « La science approche enfin, écrivait Taine, et approche de l'homme ; elle a dépassé le monde visible et palpable des astres, des pierres, des plantes, où, dédaigneusement, on la confinait ; c'est à l'âme qu'elle s'en prend, munie d'instruments exacts et perçants dont trois cents ans d'expérience ont prouvé la justesse et mesuré la portée ³. » Et l'on sait quels étranges concordismes on prétendait tirer de la loi newtonienne de la gravitation, en essayant de trouver dans l'association avec Stuart Mill et Taine lui-même, dans la passion avec Fourier, la loi mécanique qui expliquerait la vie de l'esprit.

La prétention ainsi affichée de définir l'expérience par le monde accessible à la science des choses, par une mise en ordre de la nature, qui pourrait bien être perfectionnée sur place parce qu'on changerait ici ou là une pièce de la construction, mais qui s'opérerait à l'intérieur d'une zone définie une fois pour toutes, éclate dans le positivisme d'Auguste Comte. Sa condamnation de la psychologie introspective ampute l'expérience de tout le microcosme humain. Sa condamnation de la métaphysique, dans les termes où il la porte, l'ampute non seulement de toute la vie religieuse, mais encore de cette vie spirituelle par laquelle Kant avait essayé d'éclaircir, dans la *Critique de la Raison Pure*, les conditions réelles de la connaissance. La description des « sciences fondamentales »,

1. M. BERTHELOT, *Science et Philosophie*, Paris, 1886, p. 14.

2. *Ibid.*, pp. 14-15.

3. Hippolyte TAINÉ, *Histoire de la Littérature anglaise*, 11^e éd., t. IV, p. 388.

du nombre desquelles se trouve ainsi éliminée la science de l'esprit, suffit à fonder cette *philosophie première* que cherchait Bacon ¹. Si la préoccupation du sujet pensant reparaît dans la philosophie d'Auguste Comte, elle se satisfait de la construction d'une physique sociale, c'est-à-dire d'une entreprise politique où l'homme sera traité comme un simple phénomène de la nature. Il nous sera donc commode de grouper autour du positivisme les remarques instructives que l'on peut formuler, à propos de ce vaste mouvement, au bénéfice d'une logique de la philosophie.

La révolution cartésienne, d'où était sortie la science mécaniste, avait consisté à substituer à la perception qualitative des choses une perception quantitative. Pour cela il avait fallu prendre appui sur le sujet pensant, en montrant que l'objectivisme de la physique des qualités et de la métaphysique qu'elle impliquait, était fabriqué, en réalité, avec des représentations subjectives. Seule, en effet, une prise de possession par le sujet lui-même de sa propre activité pouvait amener ce redressement de perspective : notre conception de l'expérience était reconnue pour une construction. Le positivisme opère le retournement inverse : de nouveau le sujet est censé recevoir entièrement du dehors la vérité, et c'est bien ce que signifie, dans l'esprit d'Auguste Comte, l'avènement de l'âge positif ou scientifique qui rejette dans un passé désormais révolu les rêves des âges théologique et métaphysique. Car d'autre part, comme l'histoire ne repasse jamais deux fois par le même chemin, il n'est plus question d'objectiver les idées métaphysiques et la perception qualitative du monde. On garde du Mécanisme l'idée que la seule perception légitime est la perception quantitative. Cette idée montre sa fécondité dans la science et il n'est que de s'y tenir. On lui prête une telle valeur qu'on ne veut plus voir que, non moins que la perception qualitative, elle est à sa manière un produit de l'esprit, on la détache de la *méthode* par laquelle elle a été concrètement obtenue et définie, et dès lors on l'étale naïvement dans l'absolu de l'expérience pure au lieu et place de la perception qualitative. Et l'on recommence le petit jeu de l'objectivisme intégral, ce subjectivisme qui s'ignore. Au système métaphysique de la qualité, à partir duquel on se vantait de reconstruire le réel et l'esprit lui-même, on substitue une métaphysique de la quantité, chargée à son tour de tout expliquer, et l'esprit comme le reste.

Ce nouveau triomphe de l'esprit de système peut faire un instant illusion. La notion positiviste de l'expérience était moins ambitieuse, du moins en apparence, que celles qu'elle entendait supplanter. Trop longtemps, psychologues et métaphysiciens s'étaient disputés sans résultats apparents. Il était reposant de délivrer l'humanité de l'inquiétude méta-

1. AUG. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 1^{re} leçon.

physique. La science, par son succès, apportait en revanche une caution sérieuse pour la nouvelle entreprise, et l'on comprend sans peine qu'un Taine ou un Berthelot lui aient fait confiance pour résoudre un jour par ses propres moyens les problèmes qui divisaient depuis si longtemps les philosophes. A la faveur de cette euphorie, une confusion s'établissait d'elle-même entre le sens que prend pour le savant le mot d'*expérience* et celui qu'il garde pour le philosophe : la science expérimentale, c'est-à-dire la mise en ordre des phénomènes physiques sous des lois, devenait le prototype de toute l'*expérience possible*. De cette confusion bien des philosophes ont gardé la marque, qui ne se donnent pas tous pour positivistes.

Pourtant ce n'était pas sans risques majeurs que les philosophes positivistes avaient identifié avec l'expérience pure la notion qu'ils s'étaient faite de l'expérience. Ils disaient la recevoir toute formée de l'objet, mais la logique des sciences elle-même, n'allait pas tarder à faire apparaître ce qu'elle avait de construit et la méthode qui, en réalité, avait présidé à cette construction : « Peut-être, écrit M. Brunschvicg, cette épithète de *métaphysique* dont Auguste Comte use et abuse, dans le domaine spéculatif comme dans le domaine social, ne sert-elle qu'à dissimuler l'arbitraire et la subjectivité de son propre dogmatisme ¹. » Déjà Renouvier avait rappelé que les idées fondamentales sur lesquelles repose la science positive n'ont pas de consistance hors de la pensée : « Rien dans le Monde, écrivait-il, à commencer par l'Espace et le Temps, n'est concevable que par la Conscience, et l'on voudrait faire sortir la Conscience des formes mêmes qui en sont extraites et qui ne valent que comme abstraction quand on les en sépare ². » L'avènement de la physique de la relativité allait montrer que Renouvier avait raison plus encore qu'il ne pensait.

Le recours à l'*observation*, identifiée à la donnée brute de la *perception* comme règle suprême de la *pensée*, est contraire à la fois à la psychologie et à la logique, qui nous font découvrir en elle une construction de l'esprit. Nous avons montré ailleurs que l'observation positive de la nature n'est pas du tout naturelle à l'homme mais est relative à une certaine structure, très laborieusement construite, de la raison ³. Auguste Comte, cédant à une présomption qui, elle, est parfaitement naturelle, pouvait croire le progrès achevé ; en quoi il se trompait.

L'observation, en effet, lui sert à découvrir des lois. Mais la notion qu'il se fait de la loi porte la tare du même objectivisme facile. Elle dérive non de Descartes mais de Newton, c'est-à-dire non de la philo-

1. LÉON BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 339.

2. RENOUVIER, *Traité de logique générale et de logique formelle*, éd. Colin, Paris, 1912, t. II, p. 305.

3. Voir *supra*, ch. I, § 2.

sophie des idées claires et distinctes et des « longues chaînes de raisons », mais d'une métaphysique des lois érigées en vérités premières indépendantes de l'esprit. Du moins Newton, lui, avoue-t-il qu'il fait de la métaphysique. Seule une simplification abusive a permis de le présenter comme le philosophe de l'*Hypotheses non fingo*. Il condamnait si peu la recherche des *causes*, qu'il éprouve le besoin de justifier l'ordre des *lois* par une théologie ¹. Mais du moment que l'on rejette cette métaphysique avouée, il restait à identifier l'explication mathématique, qui demeure le facteur commun de tout système mécaniste, avec la découverte des lois hors desquelles il n'y a rien à chercher. L'*Hypotheses non fingo* devient pour la pensée un butoir. C'est à cet accident que se résigne Auguste Comte ². On sait quels anathèmes il lance contre ceux qui se mêlent d'expliquer la nature quand on ne peut que la décrire.

Seulement il est tout à fait impossible de la *décrire* sans la *penser*. Comte veut que le savant renonce à la recherche des causes pour s'en tenir aux lois : « Il suffit, écrivait Meyerson, de jeter un coup d'œil sur l'évolution de la science pour se convaincre que la pratique des savants a été tout autre ³. »

Par exemple, depuis les temps lointains où les premiers disciples de Descartes reprenaient ses laborieuses explications hydrostatiques du mouvement des astres pour garder la physique pure de toute compromission avec la *vis attractiva* newtonienne, jusqu'à la réforme de l'espace par les physiciens de la relativité qui ne se proposent pas en l'occurrence une fin différente, tout le progrès de l'astronomie théorique est le fruit de recherches que Comte aurait condamnées comme métaphysiques. Pourtant elles ne visaient à rien d'autre qu'à éliminer la *métaphysique* impliquée dans l'idée newtonienne — et positiviste — de loi. On pourrait multiplier les exemples. Qu'il nous suffise de rappeler à quels résultats a conduit la théorie atomique, alors que Comte avait si bien identifié l'expérience avec la perception de sens commun du savant de son temps, qu'il proscrivait même l'emploi du microscope !

Aussi bien, non moins qu'un métaphysicien de métier, Comte *pense-t-il* la nature. Il a besoin de la science pour une politique, et sa perception de la nature, sa construction de l'expérience est fonction de cette politique. Son objectivisme est celui dont ont besoin les théoriciens

1. Sur le sens exact de l'*Hypotheses non fingo* dans la philosophie de Newton, voir : Léon BRUNSCHVIG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 234 ; Abel REY, *Leçons de philosophie*, 6^e éd., Paris, 1925, t. II, p. 89. Sur la théologie du newtonianisme, voir : Hélène METZGER, *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*, Paris, 1938.

2. Cette vulgarisation assez piteuse de la pensée de Newton apparaît clairement dans un texte du *Cours de philosophie positive*, réédition, Paris 1924, t. II, pp. 322-333, où Auguste Comte reconnaît continuer et achever l'anticartésianisme de Newton.

3. Émile MEYERSON, *Identité et Réalité*, 3^e édition, Paris, 1926, p. 46.

de l'autorité pour imposer leur système au nom de « la nature des choses ». Et la nature des choses telle qu'il l'imagine, c'est, à la manière d'Aristote, un emboîtement de formes dans lequel l'homme est inséré comme un phénomène entre les phénomènes, manipulable et « ordonnable » comme eux. Et comme, quoi qu'on en ait, l'homme ne peut jamais se résigner à s'apparaître comme un simple phénomène, les positivistes en viennent à diviniser l'humanité et, par surcroît, la Nature qui, providentiellement, permet et produit cette divinisation. Stuart Mill en explique la cohésion par une métaphysique de l'habitude, complétée, si l'on peut dire, par un optimisme moral qui s'accorde comme il peut avec le reste du système ; Spencer nous la montre s'organisant d'elle-même par l'effet d'une intelligence immanente et d'une volonté de progrès qui rappellent à s'y méprendre les entités imaginées par les cosmogonies anté-socratiques ¹.

Quant à Auguste Comte lui-même, l'effarante religion du *Catéchisme positiviste*, loin de représenter, comme aiment à le dire certains de ses disciples, un accident pathologique de sa pensée, constitue bien plutôt un réflexe de surcompensation par lequel l'humanisme, comprimé dans sa physique, reparait sous les traits difformes d'un conservatisme de sens commun, qui est, comme le reste de sa philosophie, une réaction, contre l'humanisme français des XVII^e et XVIII^e siècles. La *méthode* se venge cruellement de l'esprit de système. On ne peut cesser de mettre le sujet pensant au centre de la philosophie de l'expérience, sans se condamner à l'y réintroduire, déformé et mutilé. « L'homme... écrivait à ce propos Meyerson, fait de la métaphysique comme il respire, et celui qui fait de la science, c'est-à-dire qui travaille lui-même à étendre le domaine connu ou qui cherche seulement à suivre ceux qui travaillent ainsi, est donc un métaphysicien tout autant qu'un autre. Il l'est, il est vrai, bien souvent sans en avoir conscience, et c'est de cette circonstance que le positivisme profite pour nier qu'il le soit ². »

Le positivisme n'a donc pas découvert « l'expérience pure » en figeant en système un état donné du Mécanisme. Dans le développement de cette grande philosophie, il apparaît au contraire comme un accident analogue à l'arrêt brusque d'un film. Une image s'impose aux yeux, remplaçant la vie par une abstraction qui fait aussitôt l'effet d'une caricature. Après Comte le film a continué à tourner, puisque savants et moralistes reprenaient la méthode cartésienne d'analyse, en se moquant

1. RENOUVIER a très judicieusement signalé cette analogie entre les métaphysiques instinctives et ce qu'il appelle le « Sciencisme ». Voir, par exemple : *Traité de logique générale et de logique formelle*, éd. Colin, Paris, 1912, t. II, pp. 284-285, 298-302-305 ; *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du Criticisme*, éd. citée, t. I, pp. 343-345 ; *Les principes de la Nature*, éd. citée, pp. 137, 156-157, 184-186, 200, 328.

2. ÉMILE MEYERSON, De l'analyse des produits de la pensée, *Revue philosophique*, sept.-oct. 1934, p. 161.

des anathèmes « excentriques »¹ de ceux que le Dr Georges Dumas a nommé les messies positivistes.

Ne faut-il pas dire exactement la même chose de Kant ? Loin de nous la pensée de méconnaître les différences essentielles qui distinguent, pour ne pas dire qui opposent, positivisme et criticisme. Au contraire d'Auguste Comte, Kant accepte pleinement la méthode cartésienne en faisant tourner les choses autour de l'esprit, seulement, en prétendant l'achever, il la déforme.

Tout son effort, en effet, ne tend à rien d'autre qu'à nous donner, lui aussi et à sa manière, un tableau complet de « l'expérience pure », en définissant d'un seul coup ce qu'est la nature et ce qu'est l'Esprit, et en montrant comment ils se placent l'un en face de l'autre pour un duel éternel. Cette prétention même prouve bien que sa doctrine sera elle aussi un système clos, dont tout dynamisme sera banni. Et de fait c'est à partir de Kant que s'est précisé le reproche, que les philosophes se faisaient depuis longtemps l'un à l'autre, de « sortir de l'expérience ». Grâce au Criticisme, le champ de l'*Erfahrung* est bien défini ; il ne peut y avoir au-delà que les multiples formes de l'illusion transcendante.

Or le réalisme empirique qui permet ainsi à Kant de nous dire ce qui est intérieur au circuit fermé de l'expérience, diffère-t-il autant que certains kantians, Renouvier par exemple, se l'imaginent, de l'idée positiviste de l'expérience ? Il y a longtemps qu'on en a fait la remarque, la construction du réalisme empirique n'est, à tout prendre, qu'une scolastique de la science newtonienne. Sans doute, au contraire d'Auguste Comte, Kant n'a pas la naïveté de croire qu'il suffit d'entériner les résultats obtenus, et de recevoir comme un cadeau miraculeux l'accord de l'esprit et des choses. Il y a un problème de la pénétration de l'esprit dans les choses. Kant a retenu sur ce point la leçon de Descartes². Par son admirable doctrine du schématisme, il s'est lui-même essayé à décrire les phases concrètes de ce mouvement. Seulement il quitte bien vite cette analyse *méthodique* où s'était engagé Descartes, qui se gardait

1. Cette épithète d'*excentrique* appliquée aux dogmes fondamentaux du positivisme, est de M. BRUNSCHWIG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 339. Le même jugement est porté par MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1921, pp. 6-7 ; cf., pp. 337-338.

2. « La raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans. » (*Critique de la Raison pure*, traduction Tremesaygues et Pacaud, 4^e édit., 1920, p. 20, préface de la 2^e édition). — « Toute connaissance exige un concept, si imparfait et si obscur qu'il puisse être, mais le concept est toujours, quant à sa forme, quelque chose de général et qui sert de règle » (*Ibid.*, p. 139). — Nous avons montré ailleurs que Descartes n'a pas eu à inventer le principe d'immanence, qui se trouve en germe dans les principes scolastiques : *Intellectus in actu et intelligibile sunt idem* ; — *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Tout dépend évidemment de la manière dont on développe ces vérités fondamentales. Cf. *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, pp. 344-346.

bien de lui assigner par avance des limites, pour résoudre le problème épistémologique par un système qui définit une fois pour toutes le mécanisme de la connaissance. A l'étude de la construction concrète de l'expérience par des intuitions et des concepts utilisés librement par l'esprit — au sens que dégageront après Duhem et Poincaré les savants et les logiciens modernes — il substitue un tableau *ne varietur* de l'accord de l'esprit et des choses.

Nous n'insisterons pas sur ce qu'avait d'arbitraire cette construction, parce que le progrès de la critique après Kant a suffisamment mis ce point en lumière. Le dogmatisme qui fonde le réalisme empirique est contenu tout entier dans cette affirmation que le réel est donné par l'intuition dans les formes *a priori* de l'espace et du temps, et que la science est une subsomption de ces données sous des concepts purs. Il est apparu depuis que ni les formes de la sensibilité, ni les concepts purs n'avaient la stabilité qu'il leur supposait. Les notions de temps et d'espace ont une longue histoire, et leur histoire ne s'est pas arrêtée lorsque Kant a prétendu en donner une idée définitive. On doit dire la même chose des catégories. Kant a pris dans cette histoire ce dont il avait besoin pour fonder en droit la science de Newton. De son réalisme on peut répéter ce qu'il nous a paru juste de dire de l'objectivisme positiviste : il marque un arrêt dans le déroulement du film de la pensée mécaniste. Aucun philosophe aujourd'hui ne contesterait ce jugement et ne rejetterait les conclusions si mesurées de l'un des plus judicieux historiens de cette crise du Kantisme : « Il appartenait à la science, écrit M. Serrus, de nous découvrir en effet l'espace, de le rendre transparent à l'intelligence ; elle n'en possédait pas plus les attributs fondamentaux que le physicien ne sait d'emblée ce qu'est la matière... Einstein a mieux détaché la conception de l'intuition réelle, et, ce faisant, il s'est mieux disposé à comprendre cette intuition. Kant, au contraire, les avait rivées l'une à l'autre parce qu'il avait mis à la base des mathématiques des formes fixes de la sensibilité et de l'entendement. C'est pourquoi sa philosophie ne nous a pas paru tenir devant les efforts vivants de la science pour assouplir constamment ses concepts et modifier, pour le rendre plus fécond, le système de ses postulats et de ses principes ¹. »

En revanche, nous nous arrêterons sur les prolongements lointains que le gigantesque effort de la philosophie kantienne a poussés dans toute la philosophie de l'expérience. Les critiques que l'on adresse à l'*apriorisme* kantien ne portent [pas atteinte, dans la pensée de plusieurs

1. Ch. SERRUS, *L'Esthétique transcendantale et la science moderne*, Paris, 1930, pp. 146, 175. Cf. Édouard LE ROY, *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, mars-avril 1928, pp. 235-236 ; LÉON BRUNSCHVIG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 488.

des philosophes qui les formulent, à ces deux affirmations qui resteraient comme l'acquisition définitive de la doctrine : le relativisme de l'expérience spéculative, l'autonomie de l'expérience morale. De Kant date, en effet, du moins sous sa forme précise, la distinction radicale de l'expérience proprement dite, celle qui peut permettre des affirmations théoriques contrôlées et qui reste définie par la science des phénomènes du temps et de l'espace, et de l'expérience morale qui, quelle que soit la valeur que Kant lui ait attribuée, ne permet pas une certitude du même genre et n'est donc appelée expérience que par raccroc. Seul le savoir (*Wissen*) se fonde sur l'expérience (*Erfahrung*). La foi (*Glaube*) reste en dehors de l'*Erfahrung*.

Il s'agirait d'abord de s'entendre sur ce qu'on appelle le relativisme de l'expérience spéculative. Qu'à chaque instant notre expérience soit relative à notre propre manière d'être, qu'elle n'épuise pas d'un coup la vérité, c'est un truisme dont nos erreurs et les polémiques sans cesse renaissantes entre philosophes ne démontrent que trop le bien fondé. Mais faire cette constatation, sans laquelle il n'y aurait ni expérience philosophique ni aucune expérience scientifique, ce n'est pas être relativiste à la manière de Kant, ni dans le sens habituel qui, grâce surtout à Kant, s'est imposé au vocabulaire philosophique. Car la question est justement de savoir si, par la réflexion et le progrès constant de la méthode, nous n'arrivons pas à dépasser cette subjectivité de la connaissance. Le relativisme kantien est défini par le fait que l'on répond négativement à cette question. Kant s'est cru le droit de définir d'un seul coup les bornes de l'expérience en dressant le tableau complet des fonctions mentales, en nous disant d'un coup comment elles déterminent notre connaissance. Sa prétention hautement avouée est de fixer les lois de la physique pure « en dérivant l'expérience de ces lois, non ces lois de l'expérience » ¹. Il croit que nous sommes en état de dresser « une carte complète » ² de l'expérience, d'inventorier les « concepts élémentaires » ³, de constituer une critique « entièrement » achevée du « moindre élément de la raison pure » ⁴, de définir « le contenu de l'expérience », de telle sorte que c'est à cette définition que se trouvent subordonnées et enchaînées à l'avance toutes les démarches de la pensée concrète, dédaigneusement désignées comme l'objet de la « psychologie empirique » ⁵. Une fois que l'on a ainsi démonté dans tous ses détails le mécanisme de l'expérience, on nous dit comment il doit

1. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. nouvelle, Paris, 1891, p. 121.

2. *Ibid.*, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 263.

4. *Ibid.*, p. 17.

5. *Ibid.*, p. 22.

fonctionner. La distinction radicale établie entre le concept et l'intuition d'une part, le caractère à la fois subjectif et irréformable prêté d'autre part à l'intuition dans le temps et l'espace, permettent de définir l'expérience comme la zone d'application des concepts aux phénomènes, hors de laquelle nous ne pourrions jamais nous évader. C'est cela, très précisément, que l'on appelle le relativisme kantien. En lui se trouve déjà préformée la notion positiviste de l'expérience, dont il est en quelque sorte la justification théorique.

Mais ce relativisme n'est que l'envers du dogmatisme le plus systématique qu'on puisse imaginer. Il n'est plus besoin de signaler le parfait parallélisme qui se découvre aisément entre la logique de Kant et celle d'Aristote. Dans les deux cas, il s'agit d'établir *a priori* la correspondance exacte de la pensée et de l'objet. Peu importe en l'occurrence que Kant se donne du champ en affirmant que l'objet n'est pas une chose en soi mais un simple phénomène. Le réalisme empirique, et l'idéalisme transcendantal qui en est le contre-poids, supposent l'un et l'autre que l'on a achevé l'analyse des conditions de l'expérience. Descartes avait dit que les mathématiques sont créées par Dieu. Kant, qui avoue que la question qu'il s'est posée à l'origine de sa critique est la possibilité de la mathématique pure, où il voit « le problème capital de la philosophie transcendantale » ¹, s'insurge contre ce qu'il appelle « l'idéalisme matériel » ² ou encore « l'idéalisme sceptique » ³ de son grand devancier. Il veut montrer que Dieu lui-même n'aurait pu faire que $7 + 5$ ne fissent pas 12, parce que ce résultat s'impose en vertu d'une nécessité. Et de même il ne veut pas que les idées que nous nous faisons du monde reçoivent leur certitude d'un don du Dieu souverainement véridique de Descartes : la physique pure ne reçoit pas ses lois de l'expérience, elle donne les lois sans lesquelles l'expérience ne serait pas possible ⁴. Tout cela suppose, répétons-le, que la physique pure, c'est-à-dire la connaissance de la structure de la φύσις (et cette définition rappelle encore étrangement Aristote), est achevée, parce qu'est achevée la psychologie pure, la description de l'esprit. Peut-on imaginer dogmatisme plus décidé ? Kant lui-même a fait plusieurs fois l'aveu naïf que son criticisme est bien, en réalité, un système et un dogmatisme. Le grand malheur de la métaphysique, écrit-il, c'est qu'il n'y a pas un seul livre qu'on puisse montrer comme on montre un Euclide en disant : « Voici la métaphysique » ⁵ ; ce qui suppose évidemment que l'on peut montrer un livre de physique en disant : « Voilà la Science. » S'il a dit explicite-

1. *Prolégomènes*, p. 53.

2. *Ibid.*, p. 171.

3. *Ibid.*, p. 249.

4. *Critique de la Raison pure*, trad. citée, p. 242.

5. *Prolégomènes*, p. 33.

ment sa foi dans « le travail achevé des logiciens » ¹, son idée de l'expérience est implicitement et plus encore un acte de foi dans le travail achevé des physiciens. Et s'il a pensé que l'œuvre de la critique était de décrire les conditions de la connaissance à partir de la physique, en « s'avisant enfin de rechercher si cette science est possible et comment elle l'est » ², son effort a finalement tendu à montrer comment est possible une science achevée, ce qui est le propre de tout système et de tout dogmatisme.

Ni les mathématiques, ni la physique qu'il a voulu légitimer n'étaient, en réalité, les mathématiques pures ni la physique pure. Mais si, comme on en convient volontiers, il a une fois de plus étalé dans l'absolu illusoire de « l'expérience pure » un état donné de la science et de l'expérience, que vaut le dogmatisme sous-jacent à son relativisme, que vaut le relativisme même ? Le relativisme kantien est un relativisme abstrait, comme le dogmatisme qui le fonde est un dogmatisme abstrait, nous voulons dire que l'un et l'autre résultent d'une vue partielle sur la science et sur l'expérience, vue à laquelle on prête un caractère définitif qu'elle n'a pas. Ce relativisme recèle la double cosmogonie de l'esprit pur et du noumène, et il n'y a aucune raison de croire qu'il peut survivre sans dommage à une étude plus poussée des conditions concrètes de la connaissance. Si, à première vue, les critiques qui au début du xx^e siècle ont dégagé la part de liberté dont use l'esprit dans la construction des symboles scientifiques ont pu paraître un pas en avant du relativisme, en réalité elles dégageaient la philosophie de l'ornière du relativisme abstrait pour reporter le débat sur le terrain positif de l'expérience concrète. Il y aurait lieu, en particulier, de se demander pourquoi l'esprit refond les formes à l'aide desquelles il pense les choses, sinon parce qu'il reçoit les mystérieux avertissements du réel, contre lesquels l'*Esthétique transcendante* avait été dressée comme un écran infranchissable. L'expérience décrite par Kant dans sa philosophie spéculative n'était qu'une abstraction, un système construit à partir d'un certain état de la science mécaniste. Le progrès de la méthode dénonçait l'abstraction et restituait une notion plus concrète de l'expérience.

L'idée kantienne de l'autonomie de l'expérience morale relève d'une analyse toute semblable. Comme il arrivera au positivisme, l'humanisme comprimé par Kant dans les abstractions de sa philosophie spéculative prend sa revanche dans sa philosophie morale. On ne saurait dire qu'il se remet complètement des coups qui lui ont été portés. En réservant à la philosophie spéculative le terme d'*Erfahrung* et la possibilité du *Wissen*, Kant se condamne à faire du *Glauben* un acte fort équivoque.

1. *Ibid.*, p. 143.

2. *Ibid.*, p. 3.

On dira qu'il a très implicitement pensé qu'il sauvait par cette distinction l'originalité de la vie intérieure. Ne l'a-t-il pas appauvrie ? Depuis longtemps des philosophes avaient emprunté aux théologiens cette distinction du savoir et de la foi. De l'un à l'autre les rapports demeuraient mal définis, et souvent d'ailleurs, chez les empiristes croyants du ^{xvi}e ou du ^{xviii}e siècle, cette imprécision était cultivée avec amour. Avec Kant, c'est tout autre chose. Sa laborieuse construction des *Critiques* ayant mis à nu, croyait-il, la structure de l'esprit humain, foi et savoir devenaient les produits nettement distincts de deux mécanismes parfaits chacun dans son ordre et fonctionnant pour son compte. C'est ainsi qu'il en vient à nous demander de croire à des objets qui, par leur nature et par la nature de l'esprit, ne pourront jamais devenir des objets du savoir. Or, si cette dualité dans notre assentiment peut correspondre aux abstractions de la « philosophie pure », a-t-elle vraiment un sens dans les données concrètes de notre philosophie réelle ? Nous ne prendrons qu'un exemple des embarras où Kant lui-même se trouve engagé par son abus du système. Sa morale exige le respect de la personne humaine en tant que fin en soi. Mais, par ailleurs, sa philosophie spéculative réduit la connaissance que nous avons de nous-même et des autres à celle des phénomènes psychologiques et biologiques qui se déroulent dans le temps et dans l'espace. Il faudrait pourtant se demander comment nous pouvons affirmer qu'il y a en nous et dans nos semblables, sous ces phénomènes par quoi apparaît empiriquement la condition humaine, une personne, une fin en soi, qui n'existe pas sous ces phénomènes par quoi nous apparaissent par exemple les animaux. Nous n'avons jamais vu que Kant se soit posé cette question. Cela ne veut pas dire qu'elle ne se pose pas. Nous nous contentons de signaler cette difficulté qui nous paraît capitale. Elle est celle de tout dogmatisme moral qui entend se libérer d'un dogmatisme métaphysique proprement dit.

Aussi bien, l'histoire a montré que dans sa philosophie morale Kant avait défini l'expérience pure en étalant dans l'absolu une forme de civilisation, exactement comme dans sa philosophie spéculative il avait défini l'expérience pure en étalant dans l'absolu un moment de la science. Il appartient tout entier à cette génération optimiste du ^{xviii}e siècle qui, profitant d'une longue évolution historique guidée par le Christianisme, s'est imaginé que les idées, en réalité si laborieusement acquises au prix de tant de luttes : respect de la personne humaine, respect du droit, respect du devoir élevé au-dessus de toutes les considérations d'intérêt, étaient données spontanément à l'homme par la bonne Nature. Nous n'avons eu à parler jusqu'ici que des méfaits produits dans la philosophie spéculative par l'illusion de l'expérience pure. L'optimisme du ^{xviii}e siècle, en déclarant « naturelles » des notions

qui sont en réalité méthodiquement construites, nous montre que cette illusion se donne aussi libre cours en morale. On a cru en effet, et Kant tout le premier, que l'on pouvait sans danger détacher ces idées de leur substrat métaphysique : puisqu'elles sont des données de l'expérience pure, elles tiendraient par leur propre poids. Nous savons qu'elles n'ont pas résisté au recul de la métaphysique qui les soutenait. Si nous ne pouvons connaître l'homme qu'en tant que phénomène, ainsi que le dit Kant, l'acte de foi par lequel on en fait une fin en soi fera vite l'effet d'une survivance. Les sociologues diront de Kant qu'avec sa notion de devoir absolu, il a été « le dernier des Pères de l'Église ». Et certes on ne saurait leur refuser le droit, ni leur contester le devoir de décrire les divers états de la morale et d'analyser les sentiments, même ceux qui se donnent pour riches d'absolu. Mais, en tout état de cause, l'apparition des morales sociologiques et des politiques « réalistes » qui traitent délibérément l'homme comme un phénomène, c'est-à-dire de la seule manière dont Kant avait dit qu'il nous fût possible de le *connaître*, montre suffisamment que l'ordre de la connaissance et l'ordre de la foi ne sont pas plus séparés dans les vicissitudes de l'histoire que dans la psychologie individuelle, et que « l'expérience pure » n'est qu'un mythe, en morale comme dans la science.

Le Criticisme et le Positivisme ne sont donc à aucun degré ce qu'il se vantent d'être : une analyse méthodique de l'expérience. Ni l'un ni l'autre ne saisissent l'expérience pure ; ils construisent leur notion de l'expérience d'après un système influencé surtout par le succès de la science mécaniste. Le Criticisme est, à propos du Mécanisme, un humanisme de savant newtonien qui veut fonder la science sur l'immanence de la raison au lieu de recourir comme Descartes et Newton à la théologie, et qui, par ailleurs, veut garder le champ libre pour une morale de l'absolu. Le Positivisme est, à propos du Mécanisme, un humanisme de savant qui a perdu le goût du rationalisme spéculatif et moral de Kant, et qui veut organiser la société par la science. Leur prétention à l'objectivité, la négation ou la méconnaissance des intuitions réelles dont ils tirent leur force et leur logique interne est, en dépit de l'agnosticisme qu'ils professent, un magnifique exemple de ce qu'est en propres termes le dogmatisme systématique : il consiste à abstraire certains résultats de la pensée concrète pour les étaler dans l'absolu de l'esprit pur et de l'expérience pure. La logique de la philosophie, sans méconnaître la fécondité relative de ces doctrines, sur laquelle nous aurons à revenir, ne peut voir en elles que des retombées dans l'esprit de système, d'une méthode qui dans son essence ne se prête pas, comme il nous reste à le dire, à ces simplifications.

II

Mécanisme et méthode : Descartes

Descartes s'était bien gardé d'identifier la science mécaniste avec l'expérience. Chez lui le « temps de méthode » l'emporte nettement sur le « temps de système ». Ce n'est pas qu'il se refuse au dogmatisme et au système, tant s'en faut, mais du moins, chez lui, dogmatisme et système restent conscients et distincts de la méthode.

On a dit cependant, non sans avancer des arguments sérieux, qu'il s'était abusé lui-même en demandant à la méthode mathématique la solution des problèmes métaphysiques ¹. Qu'il se soit donné trop facilement la possibilité de la métaphysique, qu'il se soit arrêté à des évidences qui, en fait, ne valaient que pour lui, comment le nier ? Il n'était pas infailible. En revanche, on doit lui rendre cet hommage qu'il a hautement avoué son dogmatisme et sa métaphysique, et qu'il ne cherche pas à les « camoufler » sous les apparences d'une critique exhaustive de la pensée.

Il a si peu demandé à la science des choses ou au contenu des mathématiques les principes d'une philosophie de l'esprit, qu'il les présente très explicitement comme un aspect partiel d'une expérience plus vaste. Sa distinction de la pensée et de l'étendue lui permet de réserver pour la première un domaine où le dogmatisme scientifique n'a rien à voir, et auquel ne doit pas être refusé pour autant le nom d'expérience. Toutes les critiques que l'on a adressées au *Cogito* et à sa démonstration de l'existence de Dieu portent précisément sur la possibilité qu'il reconnaisse au sujet de se saisir comme un *agent autonome* et non pas simplement, ainsi que le soutiendra Kant, comme une *forme* du connaître, comme aussi de trouver dans l'idée de parfait un *élément d'expérience* original, *irréductible aux données de la science* tout en restant de l'ordre du *savoir*.

Si bien que cette fameuse métaphysique dont on lui a si souvent fait grief lorsqu'on en est venu à rejeter hors de l'expérience tout ce qui n'était pas donné dans un état déterminé de la science, est au contraire la preuve qu'il se refuse à confondre *ce produit de la pensée* qu'est la science mécaniste *avec la pensée elle-même*. Or, en faisant très clairement cette distinction, il évite, ce que n'éviteront ni Kant ni Auguste Comte, d'enfermer la pensée dans sa propre création. Nous nous sommes très suffisamment expliqué sur le relativisme abstrait de Kant, qui n'est que l'envers du dogmatisme monstrueux de « l'esprit pur ». Rien n'est plus

1. Ch. SERRUS, *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, Paris, 1933

étranger à la pensée cartésienne que ce relativisme. On doit même dire qu'à l'inverse de ce qui se produit chez Kant, la métaphysique cartésienne est caution d'un relativisme mais, cette fois, d'un relativisme concret qui laisse le champ libre à l'expérience intellectuelle intégrale. La métaphysique du Dieu souverainement véridique qui garantit du dehors l'idée que nous nous faisons des choses, n'est, en effet, qu'une transposition de la doctrine, traditionnelle chez les Scolastiques, d'après laquelle notre science n'épuise jamais la vérité, sans que l'on veuille dire par là que nous soyons en état de donner un tableau achevé de ce qui est connaissable et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est dans l'expérience et de ce qui n'y serait pas. Sans doute Descartes éprouve-t-il le besoin de se donner l'assurance que nos idées claires et distinctes sont bien conformes à la pensée que Dieu lui-même a des choses. Mais enfin il reste que, pour lui, l'absolu de notre connaissance concrète est un don de Dieu, et par conséquent son « réalisme empirique » n'est pas tel qu'il prétende boucler sur lui-même en excluant la possibilité théorique d'un inventaire complet de l'expérience. Si donc, comme nous en sommes convenu et comme il est impossible de le nier, dans sa métaphysique ou dans sa physique il a cru trop facilement avoir trouvé l'évidence, les idées claires et distinctes demeurent pour lui des données de l'analyse, de telle sorte que si l'on a besoin un jour de pousser plus loin leur étude, on ne sera pas arrêté par la barrière infranchissable de l'intuition pure et des jugements synthétiques *a priori*. Le développement de la *méthode* mécaniste reste donc indépendant du *système*.

Cette admirable prudence aura pour résultat que la refonte des principes de la science, si elle ne peut que consterner un kantien en lui montrant la vanité de l'apriorisme des formes, ne peut inquiéter un cartésien. Si Descartes avait pu connaître le développement ultérieur des mathématiques et de la physique, la désillusion qu'il aurait pu ressentir en s'apercevant qu'il avait demandé la garantie divine pour des concepts qui n'avaient pas la clarté qu'il imaginait, aurait facilement fait place à un prodigieux enthousiasme : les mathématiciens et les physiciens modernes, qui choisissent librement leurs postulats et leurs principes, lui auraient paru avoir reçu une invitation inespérée à pénétrer les arcanes du secret divin. Faut-il ajouter que le volontarisme théologique qui fonde son épistémologie se développe harmonieusement dans sa morale ? « Idéalisme sceptique », a dit Kant qui ne s'est pas trompé sur le sens exact de ce volontarisme. Mais, beaucoup mieux que ne l'a fait Kant en reléguant l'objet de la foi métaphysique hors de l'expérience connaissable, Descartes, en subordonnant le réalisme empirique à des conditions contrôlables dans l'ordre du savoir, a réservé la possibilité de l'épanouissement de la vie morale. L'idée de parfait, qui par sa for-

mule abstraite trouve sa place dans le système de nos connaissances, mais qui ne prend son sens concret que par l'adhésion de notre volonté à la volonté divine ¹, permet le passage de ce stade de l'expérience où l'homme n'est qu'un savant manipulant les phénomènes, à cet autre stade où il devient agent responsable de sa destinée. Science et métaphysique ne sont pas confondues, mais elles se coordonnent dans l'unité du *Cogito*.

Car de la métaphysique du *Cogito* nous avons à dire exactement ce que nous avons dit de la théologie à laquelle, de l'aveu même de Descartes, elle se trouve liée inséparablement ². Idéalistes et empiristes devaient tomber d'accord pour lui reprocher d'avoir placé au centre de l'expérience intellectuelle l'individu pensant et non la pensée impersonnelle, le *Cogito* et non la *Cogitatio*. Pourtant c'est bien là le trait de génie. Descartes ne perd pas de vue que l'expérience qu'il fait d'abord est celle de Descartes pensant, non celle d'une pensée absolue. Pour une fois qu'un philosophe consent à ne pas s'identifier avec la Raison pure, on pourrait lui en savoir gré. C'est par cette prudence et cette modestie héroïques que la méthode cartésienne garde sa perpétuelle fécondité. Nous n'entendons pas dire que la théologie cartésienne ou la métaphysique du moi-substance n'ont pas besoin d'éclaircissement, ni que l'on peut être cartésien après Kant exactement comme on l'était au XVII^e siècle. Mais nous pensons que l'on a grand tort de lui faire grief de cette théologie et de cette psychologie rationnelles, et de n'y voir qu'une survivance irraisonnée du réalisme du sens commun. Car l'un et l'autre agissent de concert pour exorciser l'illusion de l'expérience pure, en maintenant que la seule expérience que nous puissions faire est celle d'un sujet pensant élaborant une science qui, si exacte qu'on puisse la désirer et la croire, ne porte pas en elle la raison de sa nécessité, puisqu'elle reste, en effet, celle d'un sujet qui n'est pas d'emblée la Raison elle-même. N'est-ce pas ce qu'il suggère d'autre part lorsqu'il présente sa méthode comme une description de son propre effort pour rendre sa vie raisonnable ³ ? En un mot cette fameuse métaphysique par laquelle il aurait dépassé l'expérience par le *saltus mortalis* du raisonnement transcendantal, est en réalité le seul moyen de définir le relativisme concret de notre expérience personnelle en évitant le *saltus mortalis* qui fonde le relativisme abstrait par la cosmogonie du Noumène et de l'Esprit pur. On pourra donc apporter au Cartésianisme toutes les précisions désirables, et celles-là même que Descartes n'avait pas pré-

1. Cf. Lettre à Chanut, 1^{er} février 1647, *A. T.*, t. IV, p. 608.

2. Lettre à Mersenne, mars 1637, *A. T.*, t. I, pp. 349-350.

3. *Discours de Méthode*, 1^{re} partie. — Sur la portée exacte de cette modestie de Descartes, cf. *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, p. 346, note 1.

vues : tant qu'on reste fidèle à son esprit on ne sort pas des données concrètes de l'expérience, on ne substitue pas à la méthode la fallacieuse garantie de systèmes tout faits.

Cette subordination de la science des choses aux intentions d'une noétique plus vaste, cette primauté de l'action du sujet connaissant sur la chose connue, est l'essence même du mécanisme saisi dans son « temps de méthode », tel que l'a voulu Descartes lui-même. Le sens de la révolution mécaniste a été parfaitement défini par M. Brunschvicg qui écrit que la découverte du principe d'inertie était le moyen qui permettait enfin de prouver nettement la distinction des natures spirituelles et matérielles ¹. Les systèmes mécanistes qui essaient ensuite de reconstruire l'esprit par la science des phénomènes se retournent donc contre l'intuition primitive de la méthode mécaniste. Ils en reviennent à l'illusion, si bien refoulée par la métaphysique cartésienne, de l'expérience pure, et c'est pourquoi, comme nous l'avons vu, ils aboutissent à des impasses ². Mais nous rappellerons, car si cela va sans dire, cela va encore mieux en le disant, que parmi ces systèmes, à côté du positivisme scientifique, il ne faut pas oublier de placer, quelque différente qu'elle soit par ailleurs, la laborieuse construction kantienne de l'Esprit pur, c'est-à-dire, en définitive, de l'esprit capable de légitimer un certain état de la science mécaniste, mais succombant dans sa victoire.

III

L'utilité des systèmes mécanistes

Est-ce à dire que la métaphysique cartésienne garderait un sens si on la détachait des systèmes dans lesquels successivement elle a pris corps ?

A coup sûr, le vœu qu'elle exprime d'une domination de l'esprit sur les choses datait de loin ³. Il est le vœu même du Christianisme. Bergson, après Pascal, a montré que l'intuition profonde qui guide la pensée des philosophes se présente souvent sous une forme négative. Il s'agit d'un vide à combler. Devant les idées communément admises on a un mouvement de recul. Avant même d'avoir quelque chose à mettre à la place,

1. LÉON BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, t. I, p. 110.

2. « Le Mécanisme, dont on a ensuite voulu faire un principe d'explication universelle englobant le sujet lui-même, n'a de sens et de portée que du point de vue d'un sujet qui domine le monde et qui s'en sert » (LABERTHONNIÈRE, *Études sur Descartes*, Paris, 1935, t. I, p. 46).

3. Nous reprenons dans ce paragraphe quelques-unes des conclusions où nous a conduit notre étude historique sur *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*.

un génie nous souffle à l'oreille que les vieilles idées sont devenues *impossibles*. Il y avait beau temps que l'esprit chrétien avait prononcé ce *veto* contre les systèmes de l'Antiquité qui faisaient de la conscience humaine une partie du *Cosmos* ¹. La révolution mécaniste, avec la découverte du principe d'inertie, permettait de remplacer effectivement une physique dont on ne voulait plus. Seulement il faut bien comprendre ce que signifiait cette révolution et son apport concret dans la philosophie de l'expérience.

A soutenir que parce que l'Évangile ne nous parle pas du principe d'inertie, il nous donne une moindre idée de la personne que Spencer et Le Dantec qui nient la personne au nom de ce même principe, non seulement on commettrait une naïveté, mais on tomberait une fois de plus dans la faute qui consiste à essayer de fabriquer la pensée au moyen de ses produits. L'exemple que nous examinons en ce moment est particulièrement suggestif. La manie systématique a vite fait de trouver dans un outil comme le principe d'inertie une donnée de l'expérience pure ou de l'esprit pur. On voit pourtant comment il a servi à construire de l'expérience des notions contradictoires. On sait que le même sort a été réservé à la plupart des concepts de la science mécaniste. Dans la toile que l'on veut peindre de l'expérience, chaque concept est une couleur qui ne prend sa valeur que par l'idée d'ensemble qui guide le pinceau de l'artiste.

Pourtant ce n'est pas à dire que tous ces concepts se valent. Faute d'avoir connu une bonne formule du principe d'inertie, les philosophes chrétiens se trouvaient parfois bien embarrassés pour affirmer contre la physique du *Fatum* l'autonomie de la conscience individuelle. Les succédanés qu'ils en avaient élaborés, depuis le dogme de la fixité des espèces qu'ils allaient chercher jusque dans la Bible, jusqu'à la doctrine aristotélicienne de la constance habituelle de l'action causale, laissaient subsister un vide immense entre leur anthropologie et leur physique ². La découverte de Galilée comblait ce vide. On a donc parfaitement raison de voir dans cette invention un grand événement qui allait donner à l'humanisme éternel un instrument qu'il ne possédait pas encore. Mais on aurait tort d'y voir un miracle tombé du ciel et, plus encore, un produit de la science des choses. Elle a été le fruit d'un long effort pour faire cadrer la science effective des choses avec un type d'explication que l'on recherchait depuis longtemps.

Remis ainsi à leur place, dans le dynamisme d'une expérience humaine

1. Voir Pierre DUHEM, *Le système du Monde*, par exemple t. II (1914), p. 453, t. IV (1916), p. 317.

2. Nous avons décrit ailleurs les efforts méritoires et courageux du bon scolastique Thomas Érase ; voir : *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, pp. 211-217.

qui les déborde de toute part, les systèmes mécanistes — car il est bien évident que l'on pourrait écrire leur histoire du point de vue que nous venons d'indiquer — prennent leur véritable sens et montrent leur incontestable utilité. Si c'est une faute de construire à partir de l'un d'eux une « expérience pure » qui ne peut être qu'une illusion du dogmatisme paresseux, ce serait une autre faute de voir en eux les simples excroissances pathologiques d'une « méthode pure » qui n'aurait pas à systématiser. Un vœu de l'esprit, une méthode ne montrent leur efficacité qu'en systématisant. La *Dioptrique* de 1637 n'a plus pour nous l'actualité du *Discours de la Méthode* ; mais Descartes aurait-il jamais écrit le *Discours* s'il n'avait pensé pouvoir en prouver la valeur par la réussite de la *Dioptrique* ? Ainsi, de Descartes à Malebranche et de Huygens aux théoriciens de la relativité, s'institue une immense enquête pour développer en doctrines cohérentes les intuitions fondamentales du Mécanisme. Aucun des systèmes déposés le long de la route de l'histoire au cours de cette enquête n'a été complètement inutile. Si Kant et Auguste Comte, pour ne rien dire des savants eux-mêmes, se sont trompés en extrapolant dans l'absolu de l'expérience pure l'un des moments de cette histoire, on ne peut leur reprocher d'avoir cherché à vérifier la méthode mécaniste en fonction des résultats positifs acquis au cours de cette évolution. Pour vaincre le subjectivisme de leurs constructions, il leur a seulement manqué le sens du relatif.

IV

Mécanisme et expérience personnelle

En retraçant schématiquement l'histoire du véritable Mécanisme, nous verrons comment il a progressé par ce perpétuel rodage de la méthode et du système l'un par l'autre, c'est-à-dire tant que savants et philosophes restaient fidèles au rythme réel de l'expérience intellectuelle, comment au contraire il s'engage dans des embarras inextricables lorsque, par suite d'une « *erreur d'aiguillage* » (le mot est de Bergson), il prétend se suffire à lui-même, en méconnaissant l'humanisme profond dont il est issu, lorsque, dirons-nous, il s'érige en un système de la pensée et de l'expérience pures. Nous réservons au chapitre suivant l'examen de ce qui arriverait s'il se donnait, à l'inverse, comme méthode pure.

Ce qu'il y a de mécanisme systématique dans Descartes lui-même, c'est-à-dire la physique des principes, ne devait pas résister longtemps à l'épreuve. L'identification de la matière à l'étendue, magnifique paradoxe qui crée un champ d'application indéfini pour la méthode mathématique, était, sur le plan de l'ontologie, insoutenable. Déjà

Gassendi remarquait avec un malin plaisir que l'*Illustris Vir* lui-même ne pouvait s'y tenir et devait peupler l'espace grâce à la représentation imaginative de la matière subtile. Et c'est Leibniz que suit d'Alembert lorsque, dans le *Discours préliminaire à l'Encyclopédie*, il distingue nettement les schémas explicatifs de Descartes et la considération des êtres réels. C'est eux, écrit-il, « qu'il nous importe le plus d'étudier ; les abstractions mathématiques nous en facilitent la connaissance ; mais elles ne sont utiles qu'autant qu'on ne s'y borne pas. C'est pourquoi, ayant en quelque sorte épuisé par les spéculations géométriques les propriétés de l'étendue figurée, nous commençons par lui rendre l'impénétrabilité, qui constitue les corps physiques et qui était la dernière qualité sensible dont nous l'avions dépouillée. Cette nouvelle considération entraîne celle de l'action des corps les uns sur les autres, car les corps n'agissent qu'autant qu'ils sont impénétrables ; et c'est de là que se déduisent les lois de l'équilibre et du mouvement, objet de la Mécanique. Nous étendons même nos recherches aux corps animés par des forces ou causes inconnues, suivant que la loi suivant laquelle les causes agissent soit connue ou supposée l'être ».

Dès lors que se posait à nouveau, en dépit de l'optimisme cartésien, le vieux problème déjà aperçu par les Scolastiques, de la « contingence des lois de la nature » ¹, la tentation reparaissait de la résoudre d'un coup par un système qui ne laisserait plus rien à découvrir pour « la physique pure », et c'est à cette tentation que succombent Newton avec sa métaphysique de la force, renouvelée de Leibniz, Kant avec son réalisme empirique et la doctrine des jugements synthétiques *a priori*, les Positivistes avec leur idée mystique de la loi.

Mais la méthode mécaniste redira devant ces systèmes qu'il est impossible de s'arrêter dans l'analyse des idées constitutives de la science. Impossible, dira Malebranche de donner sur le plan de l'expérience sensible l'explication du transfert de la force. Et vigoureusement il reprend la tradition pragmatiste qui aboutira à la physique contemporaine : « La nature n'est pas abstraite ; les leviers et les roues des mécaniques ne sont pas des lignes et des cercles mathématiques ². »

La crise de la physique mécaniste nous conduit au seuil des controverses actuelles. Nous nous garderons bien d'avancer pour notre part des solutions qui voudraient être définitives. Non seulement une telle recherche, à supposer que nous puissions la conduire à bien, n'au-

1. Pour les théologiens du moyen âge, Dieu seul pourrait déduire les lois de la nature ; nous ne pouvons que les constater. Descartes lui-même, répétons-le, s'est fait donner par Dieu la permission de déduire les lois.

2. MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, livre VI, 1^{re} partie, ch. V, édition Jules Simon, Paris, 1842, p. 478.

rait pas sa place dans le présent ouvrage ¹, mais rien ne nous paraît plus dangereux que de construire, sous prétexte de philosophie, une scolastique de la relativité ou des *quanta*, alors surtout que la technique des savants est encore bien loin d'avoir totalement éclairé le sujet. L'histoire d'un passé encore récent et les cas typiques de Duhem et de Poincaré suffiront d'ailleurs pour illustrer notre pensée.

Citant le titre d'une conférence de M. Jean Perrin : « *Les preuves de la réalité moléculaire* », M. Brunschvicg écrit très justement : « Un tel titre marque une époque, l'époque où l'humanité a vu l'un de ses rêves millénaires descendre dans la réalité sensible et s'y incorporer. L'atome qui était jusque là un *être de raison* est maintenant, pourrait-on dire, un être de *laboratoire* ². » Peu de découvertes, en effet, pouvaient être plus importantes non seulement pour la science mais pour la philosophie. D'une part, elle marque pour le Mécanisme un succès longtemps inespéré, car après tout, comme l'avait dit Hobbes, peu importe que l'on appelle atome, matière subtile, ou de quelque nom que l'on voudra, les parties élémentaires de la nature, du moment qu'on réussit à reconstruire le monde comme une mécanique dont les pièces s'emboîtent et fonctionnent en suivant des lois mathématiques ³. D'autre part, elle semblait montrer que le succès datait du jour où l'*idée* est devenue un *fait*, ce qui paraît renforcer encore l'identité du constatable et du sensible, selon le vœu de Kant et de toute la systématique mécaniste.

Pourtant, par un curieux choc en retour, aucune découverte n'allait contribuer davantage à écarter le Mécanisme des systématisations faciles. Il se passe là un événement dont nous n'avons pas fini de voir les développements et les conséquences.

Ainsi l'humanité a cherché pendant des siècles l'élément simple qui combiné avec lui-même, et grâce au phénomène en apparence immédiatement intelligible du choc, constituerait l'explication dernière des phénomènes. Par les méthodes d'observation et de calcul les plus variées, on arrive enfin à saisir la *réalité* de l'atome — et l'on s'aperçoit que moins que jamais il est possible de donner du monde une représentation définitive, ni surtout un modèle sensible qui nous apprendrait quelque chose par sa seule cohérence et indispensamment d'une construction mathématique.

D'abord la découverte de l'atome ne dirimait aucunement les con-

1. Voir, sur ce sujet, le beau travail d'Augustin SESMAT, *Le système absolu classique et les mouvements réels*, Paris, 1936, spécialement, pp. 629-678.

2. LÉON BRUNSCHVICG, Le renouvellement des conceptions atomistiques, *Revue philosophique*, 1922, t. I, p. 357. — La conférence de M. Jean PERRIN a paru dans le recueil : *Les idées modernes sur la constitution de la matière*, Paris, 1913.

3. HOBBS, *Lettre à Mersenne*, vigile de Pâques (30 mars) 1641 ; voir *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, p. 443.

trousses qui opposent le Mécanisme classique du choc et le Mécanisme énergétique, puisque l'atome est à lui seul un univers, avec ses corpuscules plus simples et ses modes d'énergie ¹. Le problème rebondit, si bien que la découverte de l'atome *sensible* semble n'avoir éliminé la métaphysique de l'atome que pour donner raison à Pascal : « L'esprit cessera plutôt d'imaginer que la nature de fournir. »

Ensuite le type même de l'explication que l'on se vantait d'atteindre par la découverte de l'atome se trouve en quelque sorte inversé : « Toute la vertu de l'atomisme, écrit M. Brunschvicg, était d'expliquer le complexe par le simple ; on fait exactement l'inverse, on veut rendre raison du simple par le complexe ². » Et cette inversion est la marque d'une révolution considérable dans la pensée scientifique et philosophique.

Car enfin, il s'agit de bien savoir ce que l'on dit quand on affirme que l'atome est devenu un être de laboratoire et s'est incorporé à la donnée sensible. M. Brunschvicg donne à cette assertion un sens idéaliste, que nous acceptons provisoirement pour écarter l'équivoque qui ferait de l'atome un *fait* au sens positiviste du terme. On pourrait dire aussi bien — et M. Brunschvicg ne nous contredirait certes pas — que par la découverte de l'atome la réalité sensible s'intègre à la construction mathématique ; à vrai dire elle n'a de sens que par elle. Et le « laboratoire » où l'atome est apparu ne rappelle en rien celui du savant selon Bacon ou Stuart Mill, occupé à examiner des *choses* et leurs conséquences empiriques. Certes il est bien vrai que si l'on affirme l'existence de l'atome, c'est par exemple parce qu'un a obtenu un cliché à la chambre de Wilson. Mais ce *fait* même ne signifierait rien et cette *perception* n'aurait aucun sens s'ils ne venaient à l'appui d'une construction. Descartes lui-même, qui professe pourtant que la physique va des principes à l'expérimentation, n'aurait pu imaginer que l'élément dont les choses sont faites fût à ce point un moment de la construction mathématique du réel.

Mais ce qu'il y a de plus curieux dans cette aventure, c'est que bien peu de savants se sont aperçus de cette « inversion » de l'explication atomiste. On se met en quête de l'*élément simple* qui permettrait de reconstruire mécaniquement le monde ; on trouve pour la pensée un *point de relai infiniment complexe*, qui ne résout aucun des vieux problèmes et en pose une foule d'autres, et non seulement personne n'est déçu, mais on continue, par un contre-sens philologique qui n'est que

1. Sur l'impression produite par cette découverte dans les années 1910 et *circa*, voir par exemple : Bernard BRUNHES, *La dégradation de l'énergie*, Paris, 1908, p. 279 ; Henri POINCARÉ, *Les conceptions nouvelles de la matière*, dans le recueil : *Le Matérialisme actuel*, Paris, 8^e mille, 1913, p. 61.

2. LÉON BRUNSCHVICG, Le renouvellement des conceptions atomistiques, *Revue philosophique*, 1922, t. I, p. 360. Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 392.

l'expression d'un contre-sens épistémologique autrement curieux, à donner à ce composant de notre représentation le nom dont on désignait une réalité hypothétique de nature rigoureusement contraire.

Équivoque magnifique et féconde ! Elle prouve très précisément qu'à l'intérieur de la science mécaniste la représentation systématique et la méthode ont réussi à se roder l'une l'autre. Si les savants qui ont « découvert » l'atome avaient seulement cherché en lui l'élément sensible simple dont les choses sont faites, ils n'auraient pu taire leur déconvenue, car avec ce qu'ils ont trouvé, comment fabriquer une représentation du monde qui serait « objective » au sens ancien du terme, c'est-à-dire indépendante de nos constructions ? Mais le progrès de la pensée mécaniste les avait habitués, sans qu'ils en eussent toujours conscience, à voir dans le réel un point d'appui pour le calcul ¹, et l'on se souciait bien peu de l'atome *imaginé* par les philosophies antérieures du moment que la nature permettait de *penser* l'atome et de trouver en lui pour le calcul une nouvelle impulsion. L'identification de l'atome imaginé et de l'atome pensé, admise presque inconsciemment et comme si elle allait de soi, prouve justement que système représentatif et construction méthodique ont réussi sur ce point à coïncider. Et, par le fait même, la voie restait ouverte à un progrès indéfini : ne peut-on pas dire qu'à notre époque la notion d'atome change à peu près de contenu tous les dix ans, sans que personne songe à s'en plaindre ?

C'est un spectacle du même genre que nous offre la refonte du principe du déterminisme. La distinction entre l'âme qui est libre et les choses qui suivent des lois nécessaires constitue, nous l'avons dit, l'essence du Mécanisme. Aussi bien il n'y sera pas touché, et, en ce sens, il reste vrai de dire avec Poincaré que la science est déterministe ou qu'elle n'est pas. Seulement elle s'avère déterministe en un sens tout différent de celui que l'on avait reçu du XVII^e au XIX^e siècle. Kant lui-même a beau dire que le principe de causalité est une forme mentale, sa métaphysique de l'expérience pure lui a interdit d'en soupçonner le véritable caractère. Il imagine que le déterminisme s'impose à la nature avec la rigueur d'une loi logique et que le même déterminisme est valable de l'infiniment grand à l'infiniment petit. On sait comment la théorie cinétique des gaz et la physique moléculaire avaient déjà suffi depuis un quart de siècle à imposer une autre façon de voir. Pour reprendre une comparaison qui a été plusieurs fois proposée, de même qu'avec un microscope à très fort grossissement il n'est pas possible de mettre au point tous les étages d'une coupe, ainsi on ne peut enfermer

1. A l'époque de Galilée et de Descartes déjà, le Mécanisme consistait à expliquer « le possible par l'impossible », voir : A. KOYRÉ, *Études galiléennes*, III, *Galilée et la loi d'inertie*, Paris, 1939.

dans le même déterminisme les mouvements des parties élémentaires de la matière et ces mouvements de leurs résultantes qui définissent les faits de notre expérience habituelle. La vieille idée qui voulait que la nature suivît des lois simples se révèle donc spécialement équivoque, car nous aurons l'obligation de choisir entre plusieurs types de simplicité. Appellerons-nous simple « la loi élémentaire ou bien celle qui résulte de la superposition de lois élémentaires et se traduit par les faits ; sont-ce les équations différentielles qui déterminent un phénomène, ou, au contraire, la solution de ces équations ? Il faut choisir. Si la loi de Newton est rigoureuse, les mouvements des planètes ne sont pas simples. Si la loi de Mariotte est exacte, les actions réciproques des molécules les unes sur les autres sont régies par des lois compliquées, et c'est la théorie cinétique des gaz qui est complexe » ¹. Si bien qu'il a fallu compléter le principe du déterminisme pour tenir compte des lois statistiques. La même nécessité d'une option dans l'idée que nous nous faisons des lois s'est posée également, comme on le sait, dans la théorie de la lumière.

Cette crise du déterminisme n'était, à vrai dire, que l'aboutissement de la critique de l'optimisme cartésien par la prudente tradition pragmatiste représentée au XVII^e siècle par Gassendi et Mersenne, reprise par Huygens ² et, à l'époque moderne, imposée par les travaux de Duhem, de H. Poincaré, de M. Ed. Le Roy, et par les nécessités de la physique moléculaire. En usant d'un langage auquel nous a habitués Bergson, on peut dire que tandis que l'ancienne physique croyait volontiers au *parallélisme* de la nature et de nos explications mathématiques, on ne trouve plus entre elles, aujourd'hui, qu'une *correspondance*. La valeur de nos expériences n'est donc plus définie par le fait qu'elles nous seraient imposées par la nature elle-même, mais par la possibilité qu'elles nous donnent de nous faire une idée cohérente et ordonnée de la nature, étant bien entendu que l'accord total de *notre* représentation de la nature avec *la* nature est reporté au temps où la science serait achevée, ce qui n'a aucun sens empiriquement définissable.

Cette révolution qui ruine, à coup sûr, bien des systèmes élaborés à partir du Mécanisme, et tout spécialement la construction kantienne d'une *Analytique* fixée une fois pour toutes, allait-elle ruiner le Mécanisme lui-même ?

Duhem l'a cru. Pour lui le Mécanisme ne pouvait survivre à la rup-

1. Ed. A. FOUET, *Les fondements des sciences mathématiques et la philosophie*, tiré à part de la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, avril 1905, p. 25.

2. Voir, par exemple, le texte du *Traité de la Lumière* cité par Léon BRUNSCHVIG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 245. Cf. ce que nous avons dit de Mersenne dans *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, ch. XI.

ture du parallélisme entre l'explication et l'ordre des choses. On n'y saurait voir qu'une ontologie basée sur une théorie physique. Or, écrit-il, dans la plupart des doctrines physiques : « ce qui... est durable et fécond, c'est l'œuvre logique par laquelle elles sont parvenues à classer naturellement un grand nombre de lois en les déduisant toutes de quelques principes ; ce qui est stérile et périssable, c'est le labeur entrepris pour expliquer ces principes, pour les rattacher à des suppositions touchant les réalités qui se cachent sous les apparences sensibles » ¹. Les honorables scrupules de Huygens n'auraient pas suffi à tirer le Mécanisme de l'erreur dogmatique ; c'est Newton qui, par son *Hypotheses non fingo*, aurait à nouveau, en séparant la physique métaphysique de la physique descriptive, remis la science dans le bon chemin ². Il s'agissait, dans la pensée de Duhem, d'un véritable retour à Aristote et à la physique de la « classification naturelle » ³. Le succès de la thermodynamique lui paraissait apporter la justification expérimentale d'une attitude aussi paradoxale ⁴, et il disait et répétait que le Mécanisme n'avait en rien servi la science, sinon en donnant l'occasion de quelques observations bien faites.

L'erreur étonnante de Duhem comporte pour l'histoire un enseignement peut-être irremplaçable. Qu'il ait contribué magnifiquement à ruiner tout dogmatisme qui érigerait la science mécaniste en type indestructible de l'expérience pure, qu'il ait pour cela dénoncé le faux parallélisme qu'on avait supposé entre système et réalité, on ne peut que lui en savoir gré. Il n'y a rien à redire encore aujourd'hui à une conclusion comme celle-ci : « Affirmer... que tous les phénomènes du monde inorganique sont réductibles à la matière et au mouvement, c'est faire de la Métaphysique ; nier que cette réduction soit possible, c'est encore faire de la Métaphysique ⁵. » Mais n'y avait-il dans le Mécanisme que le *système* ? Duhem ne voit pas au-delà. Par un singulier changement de perspective, l'accusation que Malebranche portait contre Aristote d'avoir suivi son imagination et non sa raison, Duhem la retourne contre le Mécanisme, ce qui prouve que, comme nous l'avons déjà remarqué ⁶, il n'est pas si facile qu'on le pense de dire de quel côté se trouve la raison ! La métaphysique qui identifie matière et mouvement naîtrait de la volonté de n'affirmer que ce qui se peut imaginer ; les qualités « concevables seulement à la raison » étant par là

1. P. DUHEM, *La théorie physique*, 2^e éd., Paris, 1914, p. 53.

2. *Ibid.*, pp. 64-69.

3. *Ibid.*, p. 445.

4. *Ibid.*, pp. 465-471.

5. *Ibid.*, p. 425.

6. Voir supra, ch. I, pp. 37-38.

même rejetées de la science ¹. Le Mécanisme ne serait rien de plus qu'une des innombrables « théories explicatives » qui viennent s'accoler comme des « parasites » sur la partie descriptive de la science ². Il serait un accident surajouté au mouvement réel de la science : « Le mouvement par lequel la Physique a évolué peut, en effet, se décomposer en deux autres mouvements qui, sans cesse, se superposent l'un à l'autre. L'un des mouvements est une suite de perpétuelles alternatives ; une théorie s'élève, elle domine un instant la Science, puis elle s'écroule, et une autre théorie la remplace. L'autre mouvement est un continuels progrès ; par ce progrès nous voyons se créer, au cours des âges, une représentation mathématique toujours plus ample et toujours plus précise du monde inanimé que l'expérience nous révèle » ³

Ici on ne comprend plus. Comment le substrat du progrès scientifique serait-il tout entier dans le développement d'une représentation mathématique du monde, si le fait de réduire le monde à la quantité marque une regrettable victoire de l'imagination sur la raison ? Au surplus, comment peut-on mettre sur le même plan la représentation mathématique inaugurée par le Mécanisme et les essais tentés antérieurement, d'Aristote à Descartes ?

Cette confusion ne comporte qu'une explication satisfaisante. Duhem n'a pas craint d'étendre à tout le Mécanisme la réprobation qui peut légitimement frapper tel ou tel moment de la systématisation mécaniste. Descartes avait dit : j'apporte une explication du monde. On n'avait pas attendu Duhem pour constater qu'il s'était trompé. Mais il avait dit aussi : j'apporte une méthode pour expliquer le monde, et cela c'était tout autre chose.

Si, vus du dehors, les schémas mathématiques donnés, successivement ou simultanément, par les mécanistes peuvent paraître et sont, si l'on veut, des moments d'un progrès continu qui commence en effet avec Platon et Aristote, vus du dedans, en fonction de l'intuition profonde qui est l'essence de la doctrine, la conception du monde qu'ils expriment n'a rien de commun avec celle des anciens physiciens. Ce qui se constituait par les schémas de la période antérieure, c'était tout au plus, appuyée sur la doctrine de l'analogie, une sorte de description positiviste du comportement des phénomènes. Mais parce qu'une telle science procède par abstraction à partir des choses et cherche pour garantir l'unique caution des choses, elle était condamnée à osciller perpétuellement de la métaphysique qui prétend fonder la science, mais en se la subordonnant (ainsi chez les conceptualistes du Moyen Age pour

1. DUHEM, *op. cit.* p. 105.

2. *Ibid.*, p. 43.

3. *Ibid.*, pp. 464-465.

qui la physique descriptive n'est qu'un « art » subordonné à la vraie physique qui reste celle d'Aristote), à l'agnosticisme qui prétend la libérer, mais en la détruisant (ainsi chez les Nominalistes). D'après la manière dont ils entendaient « sauver les apparences », les savants de cette époque « sauvaient » par le fait même certaines doctrines, religieuses, morales et politiques, fort différentes selon les cas. L'auteur du *Système du Monde* ne pouvait pas l'oublier. Aussi les références à l'histoire de Duhem physicien nous paraissent procéder d'une vue fort partielle sur un mouvement infiniment complexe dont Duhem historien a mis en lumière mieux que quiconque la complexité. En « écrémant » en quelque sorte les physiques anciennes pour en retenir les seuls enseignements positifs et les juxtaposer aux résultats du Mécanisme, il a bien isolé les éléments d'une science positive *qui aurait pu se constituer* antérieurement au Mécanisme, mais qui en fait *ne s'est pas constituée* pour la bonne raison que personne n'y pensait ¹.

Vu du dedans, en effet, le Mécanisme ne peut plus se juxtaposer aux systèmes antérieurs, parce qu'il implique une refonte radicale de l'idée même qu'on se fait du schéma mathématique. Descartes nous a bien prévenus que sa découverte primordiale était celle *d'un nouvel usage de l'instrument mathématique*. En définissant la physique comme la mathématisation du réel, il dépassait sur ce plan du moins l'opposition du conceptualisme et du nominalisme. Il n'y a plus, en effet, à chercher la garantie de la science nouvelle dans un ordre qui lui serait extérieur, de telle sorte que le *parallélisme* découvert entre notre systématisation et les choses justifierait une physique pure des concepts ou, qu'à l'inverse le renoncement au parallélisme et l'affirmation d'une simple *correspondance* imposerait le scepticisme nominaliste : la certitude de la science se trouve dans le progrès même de l'analyse, et nous avons vu comment la théologie du Dieu souverainement véridique comporte pour nos idées une garantie qui, en même temps qu'elle nous rassure contre le scepticisme, écarte l'illusion d'un réalisme empirique irréformable et s'imposant par la structure même de notre esprit.

C'est pourquoi, en particulier, le Mécanisme authentique survit encore aujourd'hui à la ruine des anciennes idées que l'on se faisait du déterminisme. Le Mécanisme avait distingué l'âme qui est libre et les choses qui suivent des lois nécessaires. Mais, de cette nécessité, on pouvait se former diverses représentations. Or ce déterminisme méthodique, instrument d'une conception humaniste de la personne et de la nature, n'a subi nulle atteinte et affirme au contraire sa fécondité. Sans doute il s'est trouvé des vulgarisateurs exaltés pour essayer de prouver la liberté

1. Cf. *infra*, ch. IV, p. 143

par le principe de Heisenberg. Sans doute certaines pages de Sir James Jeans sur les « eaux profondes » du mystérieux univers ¹ nous donnent-elles surtout la preuve que trois siècles de Mécanisme n'ont pas complètement anéanti les vieux rêves de la Cabale et de l'occultisme. Ces accidents ne peuvent qu'illustrer par contraste la vigueur avec laquelle la véritable méthode mécaniste continue à s'imposer à la pensée soucieuse de ses droits. Même lorsqu'on a abandonné l'ambition cartésienne de tout représenter par figures et mouvements, même lorsque l'indéterminisme est rentré dans la science, la fameuse boutade de M. Dirac au *Congrès Solvay* de 1927, attribuant aux atomes le « libre arbitre », a trouvé peu d'échos. La juxtaposition de schémas explicatifs en apparence hétérogènes n'a plus rien qui nous scandalise. Comme l'a très bien montré M. Bachelard, la science s'accommode sans peine d'un « pluralisme cohérent » ². Dire qu'elle ne cherchera pas à surmonter cette diversité serait méconnaître ce besoin d'unité sans lequel il n'y a point de pensée. C'est ainsi que la lumière, véritable *Janus bifrons*, nous apparaît dans certaines expériences comme faite d'ondes, dans d'autres comme faite de particules ³. Les travaux auxquels M. Louis de Broglie a attaché son nom, aboutissent cependant à une synthèse de ces deux représentations. Mais, en tout cas, la physique sait bien qu'elle ne réalisera pour un temps l'unité organique d'une de ses théories que pour voir reparaitre peu après la multiplicité, ce qui ne l'empêchera pas de chercher une unité supérieure pour se développer, comme l'a dit H. Poincaré, par une suite de systoles et de diastoles qui sont sa vie même ⁴. Il n'est pas question d'abandonner l'idéal mathématique défini par Descartes, et H. Poincaré devait remarquer que la Thermodynamique qui avait servi à étayer l'anticartésianisme de Duhem, allait devenir quelques années plus tard une des forteresses de la science mécaniste ⁵. Le véritable spectacle que nous donne ce travail de détermination progressive des lois, ce n'est donc point, comme le croyait Duhem, celui d'un jeu de massacre de systèmes superposés à une représentation mathématique qui, elle, s'accroîtrait par juxtaposition de parties, c'est le spectacle d'un contrôle toujours plus rigoureux, par des systèmes toujours mieux adaptés, d'une méthode identique dans ses intentions profondes, mais qui se refond dans et par les systèmes qu'elle élabore successivement.

1. Sir James JEANS, *Le mystérieux univers*, trad. M. Billaudel et J. Rossignol, 2^e éd., Paris, 1933, pp. 133-182.

2. Gaston BACHELARD, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Paris, 1932.

3. Sir James JEANS, *Les nouvelles bases philosophiques de la science*, trad. A. Lalande, Paris, 1935, p. 34.

4. H. POINCARÉ, *Les conceptions nouvelles de la matière*, in *Le matérialisme actuel*, Paris, 1913, p. 67. Cf. Émile MEYERSON, *Identité et Réalité*, 3^e éd., Paris, 1923, pp. 97-101.

5. H. POINCARÉ, *I. c.*, p. 54.

Et c'est toujours ce même enseignement qui se dégage des querelles contemporaines sur les conceptions de l'espace. La doctrine cartésienne de l'espace, dans sa simplicité apparente, présente la même complexité que sa doctrine du déterminisme. Comme elle, elle exprime à la fois le vœu humaniste d'une distinction claire de la pensée et des choses, et l'espoir d'un physicien qui croit avoir trouvé un principe stable pour déduire les phénomènes. Les déceptions du physicien, lorsqu'on aura remarqué que l'idée d'espace est moins claire que n'imaginait Descartes, ne peuvent altérer la sécurité du philosophe qui affirme que la nature est mathématisable et que la pensée ne l'est pas.

Il était inévitable que les systèmes mécanistes fissent de l'espace, pour ne rien dire du temps, la réalité ou la forme mentale immuable qui permettrait de développer et véritablement de loger une multiplicité de phénomènes, et qui fournirait le cadre de toute connaissance méritant d'être appelée expérimentale. Descartes lui-même s'était si bien 'gardé de faire du donné sensible la condition de la connaissance, qu'avant même de savoir s'il y a un monde il connaît déjà son existence et l'existence de Dieu. Mais le succès de la science mécaniste, garanti semblait-il par la stabilité de l'espace euclidien, a conduit bien des philosophes, même quand ils n'étaient pas empiristes, à chercher dans le donné sensible la garantie objective qui permettrait de transformer nos *idées en connaissances*, et un idéaliste comme M. Brunschvicg ne rejette la métaphysique de Descartes que pour demeurer fidèle sur ce point au schéma donné par Kant de la connaissance objective : pas de savoir sans l'application de nos idées aux données sensibles.

Comment le Mécanisme allait-il se comporter devant l'intime fusion de l'intuition et du concept, déjà constatée par H. Poincaré dans un texte comme celui-ci : « L'espace n'est pas une forme de notre sensibilité ; c'est un instrument qui nous sert non à nous représenter les choses, mais à raisonner sur les choses. Ce que nous appelons la géométrie n'est pas autre chose que l'étude des propriétés formelles d'un certain groupe continu ; si bien que nous pouvons dire que l'espace est un groupe. La notion de ce groupe continu existe dans notre esprit antérieurement à toute expérience, mais il en est de même pour la notion de beaucoup d'autres groupes continus ; par exemple celui qui correspond à la géométrie de Lobatchewsky. Il y a donc plusieurs géométries possibles et il reste à voir comment ce choix se fait entre elles.... Notre choix ne nous... est pas imposé par l'expérience. Mais il reste libre : nous choisissons cette géométrie plutôt que celle-là, non parce qu'elle est plus *vraie*, mais parce qu'elle est plus *commode* ¹.... »

1. H. POINCARÉ, *Des fondements de la géométrie*, Paris (Chiron), s. d., pp. 62-63.

S'il y a aujourd'hui quelque chose à reprendre à cette doctrine, ce n'est certes pas pour atténuer la contingence qu'elle introduit dans la géométrie ni, par conséquent, l'*humanisme* dont elle fait preuve. On devra bien plutôt assouplir ce qu'il y a encore de trop rigide dans l'idée de géométries préformées idéalement dans l'esprit et entre lesquelles l'expérience n'aurait qu'à guider notre choix, de telle sorte que l'une se trouvant décidément plus commode, les autres pourraient « être mises au rancart » ¹.

La fusion de l'intuition et du concept allait se révéler plus complète que ne le pensait l'illustre mathématicien. Maintes fois il avait écrit que notre notion euclidienne de l'espace est tellement commode que si quelques lois essayaient de se formuler, qui ne cadreraient pas avec elle, nous changerions les lois plutôt que de la modifier. On sait que c'est tout le contraire qui s'est produit. En vain Bohr avait-il d'abord essayé de faire cadrer les lois de l'atomistique avec nos conceptions habituelles de l'espace et du temps. La « perception » de l'atome restait encore, si l'on peut dire « affaire de microscope ». La théorie de la relativité, quels que soient les développements ultérieurs que l'on peut prévoir, quelles que soient aussi certaines des conclusions philosophiques que l'on prétend en tirer, parfois peut-être avec un peu de hâte, aura du moins montré que l'esprit n'a pas seulement à *choisir* les instruments intuitifs de la connaissance, mais qu'il a aussi à les *construire* : « Elle nous fait comprendre définitivement, écrit M. Brunschvicg, ce qu'il y a de plus essentiel pour notre conscience de l'intelligence de l'univers, à savoir qu'il n'y a pas plus de géométrie avant la physique qu'il n'y a de physique avant la géométrie. Le monde est immanent à la science, tant les formes construites pour en suivre le cours sont liées elles-mêmes aux données de l'expérience, tant il est vrai que l'instrument de mesure se modèle sur l'objet à mesurer ². » L'*humanisme* dont Poincaré avait montré le rôle dans la création, en apparence si abstraite, de la géométrie, se prolonge ainsi et prend un sens ontologique, pour autant que ce ne sont plus seulement les formes du possible qui naissent d'un choix libre de l'esprit, mais aussi les formes concrètes du savoir qui nous servent à rendre intelligible le réel lui-même ³.

1. Cette position si particulière de Poincaré, que l'on pourrait appeler un apriorisme du possible joint à une doctrine expérimentale de la science réelle, se retrouve dans sa théorie du raisonnement par récurrence où après avoir décrit l'acte mental par lequel se constituerait la série des nombres, il le rapporte à un pouvoir pur de l'esprit. Comme par sa théorie de l'espace, il montre ainsi que l'esprit doit *choisir* les instruments de la connaissance. Il a laissé à d'autres le soin de montrer que l'esprit avait aussi à les *construire*.

2. LÉON BRUNSCHVICG, in *L'orientation actuelle des sciences*, Paris, 1930, p. 13.

3. L'œuvre de H. Poincaré, comme toutes les grandes œuvres, grandit avec le temps. Elle « date » un peu, mais on s'aperçoit aussi qu'elle « fait date » et marque une étape. S'il n'a pas vu se réaliser ce progrès convergent de la physique et de la géométrie, il l'a rendu possible en détachant l'intuition de l'apriorisme kantien.

Ainsi l'histoire schématique du Mécanisme nous montre sur un cas concret comment l'expérience se construit par le rythme concret de la pensée qui va alternativement de la méthode au système et du système à la méthode. L'intuition profonde de l'originalité du sujet pensant par rapport à la nature, c'est une intuition morale et philosophique, bien antérieure en date à la formation de la science mécaniste. Pourtant elle ne devient méthode que lorsqu'elle a trouvé le moyen d'élaborer des systèmes cohérents. Pour les philosophes du XVII^e siècle, Descartes comme Malebranche, Mersenne comme Pascal, la cause de la science nouvelle qui fournit un moyen précis et clair d'expliquer pourquoi le savant lui-même doit soustraire la destinée humaine aux fantaisies de la magie et aux rigueurs du *Fatum*, est vraiment la cause de Dieu. On ne comprend rien à l'histoire du Mécanisme si l'on détache la science mécaniste de l'humanisme qui se l'est forgée pour lui-même comme un instrument de choix. Et nous avons vu que chaque progrès du système oblige l'esprit à prendre davantage conscience de sa propre liberté, comme, en retour, chacune de ces prises de conscience lui donne plus d'audace pour construire des systèmes meilleurs.

Il n'est donc pas étonnant que toutes les fois que l'on a essayé d'arrêter le libre développement de ce rythme en le bloquant par artifice sur l'un quelconque des systèmes auxquels il a donné naissance, le résultat s'est montré désastreux. C'est alors qu'on érigeait en « expérience pure » un état donné de la science mécaniste, mais cette prétendue expérience pure n'était qu'une abstraction et une illusion, et, de ce point de vue, l'illusion positiviste vaut à peu près l'illusion criticiste, et la « nature pure » d'Auguste Comte à peu près « l'esprit pur » de Kant. Mais cela revient à dire que Descartes avait eu bien raison de placer au centre de l'expérience non la *Cogitatio*, mais le *Cogito*. Lorsqu'il décrit la genèse de sa doctrine comme l'expérience de Descartes pensant, fait-il autre chose que préfigurer la manière dont nous devons décrire le développement de cette doctrine pendant trois siècles ? Seule l'erreur du systématisme exclusif a pu faire croire que la Science mécaniste était le produit d'une *Cogitatio* dont il serait possible de pénétrer une fois pour toutes la structure. Le développement de cette doctrine ne peut-être décrit que comme l'histoire des efforts concrets de *Cartesii cogitantes*, de savants et de philosophes qui reprennent pour leur compte, en profitant du travail de leurs devanciers, l'effort concret de Descartes pour s'orienter dans le monde des idées et des choses. C'est à cette condition que le Mécanisme apparaît comme une tradition vivante et féconde, capable de survivre à la ruine des systèmes qu'elle construit successivement.

Les vicissitudes de l'atome, du déterminisme, de l'espace, montrent suffisamment que ni la Raison pure ni l'expérience pure ne sont à notre

disposition. Elles nous enseignent, en revanche, que ces échecs des *Esthétiques* et des *Analytiques transcendantales* imaginées du point de vue de l'expérience pure, sont la marque d'un progrès constant de l'expérience véritable, c'est-à-dire de l'expérience de sujets pensants pour se faire d'eux-mêmes et du réel une notion toujours plus exacte. Le relativisme abstrait, qui prétend définir un au-delà de l'expérience, comme le dogmatisme abstrait qui veut nous en donner d'un coup le tableau achevé, doivent céder la place au relativisme et au dogmatisme concrets par lesquels chaque sujet pensant prend conscience à la fois de ses limites et de sa valeur.

La science elle-même, par delà les constructions arbitraires du positivisme et du criticisme, en revient à cette solution cartésienne du problème de la connaissance. Des savants comme Boltzmann et Bernard Brunhes disaient déjà que ce qu'ils veulent décrire et systématiser, ce n'est pas le monde abstrait de l'expérience pure, mais, pour reprendre leur expression, *notre monde individuel*, c'est-à-dire cet équilibre des choses qui se dévoile à nous à chaque moment de notre science ¹. Il ne s'agit pas, on l'entend bien, d'un monde que chacun serait libre d'imaginer à sa guise, mais bien de cette conception de la nature qui dérive des conditions à la fois biologiques, mathématiques et physiques dans lesquelles chacun de nous doit raisonner. Souvent, par exemple, si nous devons laisser hors de nos prises certaines vérités de physique, la cause n'en est pas dans la relativité de la pensée, mais dans les conditions biologiques dans lesquelles s'exerce *notre* pensée : « Si l'on connaissait très exactement, à un instant donné, écrit M. Borel, les positions de toutes [les] molécules et leurs mouvements réciproques, le problème qui consisterait à prévoir les mouvements ultérieurs serait un problème de mécanique théoriquement très simple, bien que pratiquement insoluble en raison du très grand nombre de molécules. Il n'est même pas possible de songer à connaître individuellement chaque molécule ; la vie humaine est trop courte : elle ne dépasse guère un ou deux milliards de secondes ; un homme devrait penser à plusieurs milliards de molécules par seconde pour avoir pensé, à la fin de sa vie, à toutes les molécules d'une petite masse gazeuse ². » Et, à supposer qu'une révélation imprévisible nous fît connaître cet état des molécules à un instant donné, il resterait que leur déterminisme nous demeurerait inconnu, parce que la mise en équation du système, qui se trouve lié à l'univers entier, est en fait impossible pour un esprit comme le nôtre ³. On sait également qu'une loi aussi simple que celle-ci : une masse gazeuse

1. Bernard BRUNHES, *La dégradation de l'énergie*, Paris, 1908, p. 344.

2. Émile BOREL, *Le Hasard*, 5^e mille, Paris, 1920, p. 159.

3. *Ibid.*, p. 12.

ne peut d'elle-même augmenter sa température, est essentiellement relative à la perception concrète que nous pouvons avoir de telles masses gazeuses, puisque le démon de Maxwell, sans même parler du mécanisme très simple par lequel il lui serait possible de tourner artificiellement cette loi, pourrait constater que, dans certains cas, des masses gazeuses qui pour lui ne seraient pas infiniment petites, pendant un temps qui, on peut aisément en faire l'hypothèse, ne serait pas pour lui absolument négligeable, augmenteraient de fait leur température. On démontre mathématiquement l'impossibilité du mouvement perpétuel. Pourtant cette démonstration ne vaut que dans les conditions matérielles de notre expérience puisque, pour le même démon de Maxwell, le mouvement perpétuel serait la première donnée de l'expérience.

Peut-on croire, enfin, que la révolution introduite dans la science par la physique des *quanta* imposera, quant au sujet qui nous intéresse présentement, des conclusions radicalement différentes ? L'indéterminisme de Heisenberg est tout autre chose que celui qui résultait de la théorie cinétique des gaz. Il n'est plus relatif à l'insuffisance du temps dont nous disposons pour connaître les mouvements des molécules, mais à l'impossibilité radicale où l'on se trouve de déterminer dans un même système des aspects différents du même phénomène. Pour reprendre l'exemple célèbre, on ne peut éclairer un électron pour observer son mouvement, sans modifier ce mouvement. Il semble donc que la nature elle-même, dans ses derniers éléments, échappe à toute notation déterministe. Un hiatus se creuse ainsi entre le vœu de l'ancien Mécanisme et la réalité. Les savants, attentifs surtout à la valeur des constructions systématiques, diront que le Mécanisme échoue au seuil de l'atome. Le philosophe garde, nous semble-t-il, le droit de rappeler que si, dans son essence, le Mécanisme est la volonté de mathématiser le monde physique, le progrès actuel s'effectue dans la voie qu'il a ouverte. De plus, l'outil mathématique reste essentiellement une création du génie humain, et c'est en fonction des possibilités concrètes du savant de chaque époque qu'il faut juger de ses réussites concrètes. La connaissance n'est donc jamais limitée du dehors, ainsi que l'imaginait le relativisme kantien ; comme l'a dit Meyerson, la pensée entreprend dans la science une œuvre qui ne peut être décrite ni par conséquent limitée *a priori*, « car elle ne montre ses capacités réelles que si elle s'applique à un problème avec tout le sérieux, toute l'énergie dont elle est capable »¹.

En dégageant dans le précédent chapitre les conditions de l'expérience intellectuelle, nous avons dit qu'elle se définit par un rythme dont

1. Émile MEYERSON, *La déduction relativiste*, Paris, 1925, p. 170. — Cf. Éd. LE ROY. Ce que la Microphysique apporte ou suggère à la Philosophie, *R. M. M.*, 1935, pp. 339-335.

système et méthode sont les deux temps complémentaires. L'exemple du Mécanisme nous a montré qu'à vouloir arrêter ce rythme sur son temps de système on engendre immédiatement l'illusion de l'expérience pure, à laquelle n'échappent ni le positivisme ni le criticisme. Mais cette expérience qui se déroule dans l'histoire nous montre qu'heureusement ces essais sont ruinés d'avance par la remise en marche du rythme de la pensée, par les inévitables revanches de l'esprit de méthode.

Mais, de plus, ce même exemple a permis de préciser que l'illusion de l'expérience pure est corrélative de l'illusion de la Pensée pure. Pour identifier *son expérience* avec *l'expérience*, un philosophe doit d'abord identifier *sa pensée* avec *la pensée*. Le réalisme cartésien nous a paru le meilleur antidote de cette double illusion. La métaphysique dont on lui fait si souvent grief, comme si elle n'était qu'une orgueilleuse conquête de l'être, a en réalité l'incomparable mérite de rappeler à chacun de nous qu'il est un sujet pensant et non toute la pensée. Le réalisme cartésien n'est pas l'affirmation impossible d'un au-delà de la pensée, il nous rappelle simplement qu'aucune de nos idées n'épuise le réel : la seule expérience qu'il nous soit donné de faire est celle de *notre* pensée, et hors de *notre* pensée il y a le monde, comme au-dessus d'elle il y a Dieu, sans qui nous ne serions jamais sûrs que notre « réalisme empirique » fût lui-même fondé. La garantie demandée au dehors pour notre expérience, c'est la promesse qu'elle pourra progresser toujours sans se laisser décourager par la ruine d'un des systèmes particuliers qu'elle aura nécessairement construits pour prendre conscience d'elle-même.

Il faut maintenant nous demander quel sens prend la notion d'expérience si, au lieu d'essayer de la définir par les systèmes, on entreprend de la définir par le développement immanent de la méthode. Nous avons cru pouvoir avancer et montrer que le temps de système n'est pas moins essentiel au rythme de la pensée que le temps de méthode. Néanmoins il aura pu sembler que le système se présente comme un arrêt de la pensée. Ne serait-ce pas que le travail de systématisation est par lui-même dangereux et déformant ? Ne conviendrait-il pas dès lors de détacher complètement la pensée des systèmes, en tant du moins qu'ils prétendent décrire une connexion de notre expérience avec autre chose que la pensée même ? Le dogmatisme inhérent à tout système s'effondrerait du même coup, et l'expérience humaine s'identifierait avec le progrès idéaliste de la seule pensée pure, la réflexion philosophique sur les objets de la pensée avec la réflexion sur l'histoire même de la pensée. Telle est la position qu'il nous faut maintenant examiner.

CHAPITRE III

L'EXPÉRIENCE IDENTIFIÉE A LA MÉTHODE

L'idéalisme critique de M. Brunschvicg

1. Essai pour définir l'expérience par la « méthode pure » ; l'opposition à l'esprit de système et au dogmatisme dans la philosophie de M. Brunschvicg. —
2. Les postulats dogmatiques de l'anti-dogmatisme idéaliste. — 3. La prétendue « méthode pure » est en réalité un acte de la personne.

A l'optimisme spontané et toujours déçu qui porte les philosophes à construire des systèmes, s'est toujours opposée l'instance critique. Depuis que Socrate entreprenait de ramener la philosophie du ciel sur la terre en dressant le précepte du γνῶθι σεαυτόν à l'encontre des cosmogonies de ses prédécesseurs, l'esprit n'a cessé de prendre conscience de sa propre activité. Le rythme de l'expérience intellectuelle s'inscrit ainsi dans l'histoire. Mais on s'est parfois demandé s'il faut parler d'un rythme, et si l'analyse de la pensée et la leçon de l'histoire ne concouraient pas plutôt à nous faire apercevoir un mouvement qui se poursuivrait dans le sens unique d'une intériorisation graduelle de l'idée d'expérience. Au terme de cette évolution, l'expérience serait identifiée avec la réflexion de la pensée sur sa propre immanence, et tout retour au dogmatisme, au réalisme, au système, car ces trois termes sont équivalents, devrait être considéré comme une régression.

I

L'idéalisme critique

Nul n'a senti mieux que M. Brunschvicg les dangers de l'esprit de système. Son opposition au dogmatisme procède d'abord de son aversion pour toute tentative par laquelle on essaie de définir l'expérience en lui assignant des bornes *a priori* : « Dans l'histoire réelle, écrit-il à propos de la philosophie mathématique des Pythagoriciens, le progrès de la méthode s'est heurté à la résistance du système ¹. » Et ce qu'il dit là des Pythagoriciens, il le redit invariablement de toutes les doctrines. C'est précisément au souci qu'il montre de dégager en elles, de la

1 LÉON BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, Paris, 1934, p. 51.

gangue systématique, les intuitions profondes et les fécondes méthodes, que nous devons de lire dans son œuvre des pages d'histoire si vivantes et si vraies.

En vain ferait-on remarquer que toute intuition et toute méthode requiert pour s'éprouver le lourd appareil des systèmes. Depuis les Stoïciens, chaque école a eu le besoin de ses « dogmes ». Mais, justement, en devenant formule d'école, une doctrine ne retombe-t-elle pas dans les « représentations collectives », dans la « pensée socialisée » dont Bergson, pour ne citer que lui, a si vivement dénoncé l'infirmité ¹ ?

Par le dogmatisme, la pensée se fait doublement oppressive.

Pour autrui d'abord. Il nous souvient d'un article où, au lendemain de la guerre de 1914-1918, Léon Daudet prétendait définir une philosophie d'État. Le premier dogme en était l'affirmation de la réalité du monde extérieur. Aveu bien significatif, de la part d'un publiciste, des services qu'une politique autoritaire peut demander au réalisme : si la croyance à la réalité sensible mérite ainsi de devenir un dogme d'État, n'est-ce pas que pour agir sur les autres on a besoin de leur imposer une « donnée », qui est inévitablement la conception personnelle qu'on se fait des choses, sous le couvert d'un objectivisme qui permettra de traiter les récalcitrants d'aveugles volontaires ou involontaires, et de se donner ainsi le droit de les traiter en rebelles ou en sots ? Bien souvent le réalisme et l'objectivisme n'ont été et ne sont ainsi que les moyens d'une politique de contrainte.

Sur la pensée même du philosophe qui durcit sa doctrine en dogmatisme, ce dogmatisme garde sa redoutable fonction d'oppressur : par lui le philosophe limite par avance son apport original aux quelques résultats de détail, forcément insuffisants et souvent trompeurs, qu'il a pu acquérir, et dont il risque dès lors de s'enchanter en se refusant à poursuivre l'analyse : tel Descartes livrant l'effarante biologie de la 5^e partie du *Discours* pour recommander les règles immortelles dégagées dans les premières pages de son œuvre.

Étudier les méthodes pour lever l'hypothèque que fait peser sur elles l'esprit de système, poursuivre toujours l'analyse en se méfiant de toutes les synthèses puisque l'avenir permettra de les dépasser toutes, voilà, selon M. Brunschvicg, la tâche de l'historien et aussi la tâche du philosophe puisque la vérité, fille du temps, sortira d'une telle méditation sur l'histoire. A ce prix la pensée ne se figera plus dans les cristallisations dogmatiques du système, l'histoire ira « d'une pensée vivante à une pensée vivante » en évitant les impasses : « Nous avons à faire, dans l'héritage qui nous vient d'un Descartes et d'un Kant, le départ de la

1. Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 2^e édit., Paris, 1934, pp. 97-113.

méthode et du système, en dressant le bilan de leurs créances sur l'avenir et de leurs dettes envers le passé. Affranchissons l'un du réalisme qui explique son parti-pris mécaniste, l'autre de l'*apriorisme* qui le rend prisonnier de Newton comme d'Aristote ; et voici qu'ils retrouvent l'allure de la jeunesse pour aller à la rencontre de l'intelligence, telle qu'elle s'est, en effet, révélée depuis leur époque, toujours plus puissante dans la création de types de coordination, de groupes de transformation, plus scrupuleuse dans leur ajustement aux données d'une expérience toujours elle-même plus minutieuse et plus raffinée ¹. » L'idéalisme de M. Brunschvicg n'aura donc rien de l'idéalisme dogmatique d'un Berkeley ou d'un Hegel. Il s'apparente à celui du Fichte « d'avant la querelle de l'athéisme » ², c'est-à-dire qu'il est purement méthodologique et critique. « Rien que la terre », écrivait Paul Morand dans un livre désabusé. « Rien que de la terre », de la matière inerte et radicalement trompeuse, pourrait écrire l'historien des systèmes. Reste donc à dégager de toute cette matière la flamme qui ne veut pas mourir : « rien que de l'esprit », telle est bien la formule qui définit l'idéalisme méthodique. « Il faudra donc conclure, écrit M. Brunschvicg, qu'en dehors de la présence de l'unité dans une conscience qui sait n'être radicalement extérieure à rien, il n'y a rien, non point parce qu'on a été incapable de rien trouver, mais parce qu'il n'y avait rien en effet à chercher... ³. »

Une telle attitude marque la parfaite antithèse de celle qui consistait à définir l'expérience pure *a parte rei et ideae cogitatae* et dont nous avons étudié les illusions par l'examen des systèmes issus du Mécanisme. Elle prétend, au contraire, ne disons pas *définir* l'expérience puisque justement le progrès de l'histoire montre qu'il est impossible de la limiter *a priori*, mais la saisir par une sorte de méthode pure, *a parte rationis cogitantis*. Il importe grandement au dessein que nous nous sommes proposé de savoir si elle réussit effectivement.

Disons d'abord qu'elle permet de frayer une *via media* entre les illusions des réalismes prématurés et les renoncements artificiels du scepticisme. Rien de moins sceptique en effet qu'une doctrine qui prétend fonder sa foi invincible dans la puissance de l'esprit sur le progrès de la conscience dans l'histoire. Déjà Victor Delbos avait fort bien dit que le perpétuel renouvellement des systèmes comporte une leçon positive. Certes, il en est qui justifient par là leur scepticisme : « Cependant, ajoutait-il, il reste à savoir si une telle vue n'est pas ajoutée à l'histoire

1. *Les âges de l'intelligence*, Paris, 1934, pp. 116-117.

2. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, t. I, pp. 352 et suiv.

3. *Ibid.*, t. II, p. 797.

par les préjugés de l'esprit sceptique qui se plaît à découvrir partout l'irrémissible contradiction, comme par les excès de l'esprit dogmatique qui, supposant la vérité philosophique réalisée absolument quelque part dans un système donné, se plaît à montrer l'impuissance ou l'obscurité de tout ce qui n'est pas ce système ¹. » Le scepticisme procède d'un réalisme déçu, comme le pessimisme d'un amour immodéré de la vie. Une philosophie de l'esprit qui voit dans l'humanité, selon le mot de Pascal, « un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement » ², se garde bien de porter au compte de la pensée des erreurs d'un jour dont la pensée saura triompher le lendemain. L'histoire est pour elle, au contraire, maîtresse de vérité : « Qu'on nous accorde la supposition d'une histoire qui réussirait à être doublement intégrale, c'est-à-dire qui s'étendrait à toutes les doctrines qui ont eu quelque influence effective, et qui d'autre part saisirait la connexion de la réflexion proprement philosophique avec l'état des sciences et des techniques, avec les vicissitudes des sociétés politiques ou religieuses. Alors les systèmes cesseront d'être détachés les uns des autres ; les principes cesseront d'être isolés dans les systèmes. La succession des théories philosophiques qui semblait tenir en échec l'aspiration au dogmatisme et tourner à la gloire du seul scepticisme, revêtira la continuité d'une courbe, qui aurait sans doute une allure extrêmement irrégulière et compliquée, mais dont il n'est plus interdit de tenter l'analyse. Décrire avec exactitude le jeu d'actions et réactions entre les faits et les raisons, qui de la science et de l'action fait surgir les principes sur quoi elles vont s'appuyer, c'est donner l'occasion, et la base, d'un jugement. La philosophie saura ce que les hommes ont cru, pourquoi ils y ont cru ; mais du même coup elle dira pourquoi il y a certaines propositions qu'il est absurde d'affirmer encore, d'autres qu'il ne serait pas moins absurde de ne pas affirmer ³. »

Savoir « ce que les hommes ont cru, pourquoi ils y ont cru » et trouver dans cette psychanalyse des doctrines des raisons de mieux croire et de sauvegarder dans ce qu'elle a de légitime « l'aspiration au dogmatisme », c'est bien, comme nous l'avons dit, s'embusquer au bon endroit pour réussir dans la chasse de Pan : sur cette voie qui va de l'intuition au système. Seulement, et c'est par là que s'affirme la prétention de M. Brunschvicg d'identifier l'expérience avec le seul développement de la méthode, le système lui paraît décidément une excroissance patho-

1. V. DELBOS, Les conceptions de l'histoire de la philosophie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1917, p. 137.

2. PASCAL, Fragment d'un traité de vide, *Pensées et opuscules*, éd. Brunschvicg, Paris, 1914, p. 80.

3. LÉON BRUNSCHVICG, *Nature et liberté*, Paris, 1921, pp. IX-X.

logique de la pensée, tout réalisme une illusion, et l'on peut dès lors se demander si ce n'est pas par équivoque qu'il garde encore, même au sens précis où il l'emploie, le mot de dogmatisme pour signifier que l'esprit n'en reste pas aux doutes du scepticisme. Pourtant il garde bien encore le droit de parler de dogmatisme, car on ne peut croire à la vérité sans dogmatiser. Et M. Brunschvicg tient tellement à la vérité, qu'il dogmatise, comme il le dit, et qu'il en vient même à systématiser, comme nous le verrons.

Disons ensuite que ce « dogmatisme » est résolument opposé à toute doctrine de la transcendance, et donc à toute affirmation métaphysique. La science, étant un jeu de relations, permet à la pensée agissante de ne pas sortir d'elle-même puisque ce qu'elle manipule par la science, ce sont ses symboles. Mais la métaphysique, en affirmant des *êtres*, retombe lourdement dans le réalisme qui limite la pensée du dehors ; c'est donc elle la grande responsable du faux dogmatisme et de sa suite naturelle le scepticisme : « En définitive, les trois propositions génératrices du scepticisme, de l'immoralisme, de l'athéisme, sont : le vrai est, le bien est, Dieu est ¹. » Ce n'est jamais dans une croyance en une réalité autre qu'elle-même, que la pensée peut trouver la vérité : « Croire ou vérifier, l'alternative est inéluctable ². » Toute *croyance* à un *être* est une infidélité à la *réflexion* de la pensée sur elle-même qui doit être poursuivie « jusqu'au bout » ³. Une fois de plus s'affirme ce caractère essentiellement *methodique* de l'idéalisme de M. Brunschvicg, et son opposition à toute métaphysique des idées à la manière de Berkeley : « Pour dissiper la confusion, il faut donc, ainsi que le suggère Lachelier, opposer l'idéalisme au réalisme, non pas comme un système à un système, mais comme une méthode à une méthode.... Entre le réalisme et l'idéalisme, la véritable ligne de démarcation est celle-ci : le réalisme, parce qu'il implique une synthèse achevée de la nature prise en soi, soulève des difficultés, d'autant plus inextricables qu'elles sont illusoire, et, à proprement parler, idéales. L'idéalisme, lui, n'a pas à s'y engager parce que, à l'encontre des formes apparentes du langage, il a pour caractère propre de s'attacher à la seule réalité que l'homme puisse immédiatement affirmer en tant que telle, c'est-à-dire au progrès de sa pensée ⁴. »

On comprend enfin le sens et la portée d'un « dogmatisme anti-réaliste ». La pensée dont la philosophie peut et doit affirmer la valeur deviendrait elle-même une idole si elle s'hypostasait dans la réalité de la substance pensante, ou dans la réalité d'un Dieu qui serait autrement

1. LÉON BRUNSCHVICG, *L'idéalisme contemporain*, Paris, 1905, pp. 39-40.

2. *Le progrès de la conscience, dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, t. II, p. 785.

3. *Ibid.*

4. LÉON BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 534.

« qu'en esprit et qu'en vérité »¹. Il n'y a pas plus de pensée que de réalité en dehors de l'acte concret du jugement. Voilà, nous semble-t-il, l'idée génératrice de toute la philosophie de M. Brunschvicg. On la trouve dès les premières pages de son premier ouvrage : « L'activité intellectuelle prenant conscience d'elle-même, voilà ce que c'est que l'étude intégrale de la connaissance intégrale, voilà ce que c'est que la philosophie². » C'est la confirmation de cette idée qu'il demande à l'histoire : « C'est dans l'histoire que l'esprit conquiert, naturellement et nécessairement, la conscience de son éternelle actualité³. » C'est elle encore qui lui fait écrire dans l'un de ses plus récents travaux : « Le problème sera donc de savoir si la philosophie n'est pas... surtout... une discipline qui s'établit en vue de la vérité, qui par suite apparaîtra également indifférente au conformisme sociologique ou à la révolte individualiste, une philosophie immanente et impersonnelle dont le développement à travers les siècles de notre civilisation doit servir à juger les philosophes⁴. » C'est elle enfin qui lui a inspiré tant de ferveur pour « la spiritualité mathématique », puisque c'est dans « les étapes de la philosophie mathématique » que se montre en quelque sorte à l'état pur le progrès d'une pensée définie dans la seule immanence des symboles et des rapports, de telle sorte que la vraie conversion est celle qui se fait de la religion à la science, de l'affirmation illusoire de l'Être à la foi dans la puissance conquérante de la pensée délivrée de l'Être, pour se rapprocher de l'Un par un jeu de rapports toujours plus serré et plus exact. Si donc, en suivant le conseil de Bergson, nous voulons isoler dans l'œuvre de M. Brunschvicg cette idée que toute sa vie il veut travailler à définir et qui porte ainsi sa notion de l'expérience, nous dirons que pour lui il n'y a d'expérience que celle de la pensée humaine et concrète se saisissant dans sa propre immanence et dans son progrès, en établissant des rapports entre ces symboles dépourvus de réalité ontologique qui sont le bien de la science des phénomènes, attentive elle-même à ne plus s'ériger en métaphysique : « La moralité que comporte ce spectacle, écrit-il lui-même, nous la mettrons à profit si nous savons regarder en face la conscience et l'humanité, sans chercher à nous évader hors de notre conscience et de notre humanité, en travaillant, au contraire, pour opérer, à l'intérieur du plan humain, la transmutation de valeurs qu'implique une connaissance sincère de soi⁵. »

1. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. II, p. 778.

2. *La modalité du jugement*, Paris, 1897, p. 5.

3. *La querelle de l'athéisme*, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai-juin 1928, p. 64.

4. *Les âges de l'intelligence*, Paris, 1934, p. 128.

5. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 440.

II

Les postulats dogmatiques de l'anti-dogmatisme idéaliste

Peut-on être sûr néanmoins que ce très remarquable effort pour délivrer l'expérience intellectuelle des idoles du systématisme et du dogmatisme réaliste aboutit à une définition correcte de l'expérience humaine ?

L'éthique sous-jacente à toute doctrine philosophique digne de ce nom s'affirme à toutes les pages de l'œuvre de M. Brunschvicg. Il nous recommande « un *ascétisme* de l'intelligence, qui est aussi un *ascétisme* de la vie » ¹. Cet ascétisme de l'intelligence s'affirme, nous l'avons vu, par la fidélité à l'analyse et par une répugnance totale à se laisser entraîner à quelque synthèse que ce soit, puisque l'histoire montre que toute synthèse est illusoire. L'ascétisme de la vie qui commande cet ascétisme de l'intelligence implique l'humilité véritable, qui consiste à ne croire à aucune réalité extérieure à l'acte concret de la pensée. Le vice profond du dogmatisme réaliste, c'est l'orgueil, ce besoin de dominer autrui et de se glorifier soi-même par un système. La croyance au miracle « se réfère à une période d'arrogance dogmatique où le physicien prétendait épuiser la connaissance du réel ». Le physicien moderne, lui, a l'humilité de reconnaître qu'il est hors d'état de nous dire ce qu'est la nature, et par conséquent la transcendance d'un fait donné comme miraculeux s'avère indémontrable ². La croyance à un canon esthétique de la beauté aboutit à l'arrogance de l'académisme, alors que « la véritable marque du goût, ce n'est pas de s'attacher à la beauté, c'est de savoir exclure ce qui n'est pas elle » ³. Toute morale dogmatique est une négation de la vraie morale, qui, comme disait Pascal, se moque de l'autre. Et c'est l'orgueil des philosophes qui a forgé les idoles du Dieu réellement existant, alors que « pour que Dieu soit en esprit et en vérité, il faut d'abord qu'il ne soit qu'en esprit et qu'en vérité » ⁴, et du moi substance, alors que la véritable humilité oblige à nous considérer dans notre individualité comme un mode particulier, infime et dégradé, de la pensée impersonnelle : « Le *moi* cesse d'être pour lui-même un point de départ absolu et un terme ultime ⁵. » Entre l'anthropocentrisme égoïste qui s'épanouit en désir de s'immortaliser par le salut individuel, et

1. *Le progrès de la conscience de la philosophie occidentale*, p. 718.

2. *Ibid.*, pp. 769-770.

3. *Ibid.*, p. 439.

4. *Ibid.*, p. 778 ; cf. *De la connaissance de soi*, p. 191 ; et toutes les thèses de *La raison et la religion*.

5. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 718.

l'effort symbolisé par la philosophie de Spinoza pour dégager en soi la pensée impersonnelle et seule vraiment éternelle, il faut choisir : « *Vie intérieure et vie spirituelle...*, ce sont donc là deux notions qu'il est nécessaire de distinguer et d'opposer ; car elles correspondent à deux directions de la réflexion sur soi qui sont antagonistes, au point de vue pratique comme au point de vue théorique. Il se peut que la conscience du savant se détourne de sa propre intellectualité pour ne plus s'orienter que vers l'étroitesse jalouse du *moi* psychologique. Chez Descartes lui-même on voit l'*Ego sum* se dégrader en *Ego sum Cartesius* ¹. » — « Se regarder penser et réfléchir, au lieu de penser véritablement et de réfléchir, songer à son nom propre et à son œuvre propre, qui le définissent du dehors et le font apparaître à ses propres yeux tel que les autres le voient, n'est-ce pas pour le savant renoncer à sa raison d'être, au progrès de la pensée qui constitue l'intellectualité, la spiritualité de sa conscience, pour ne plus considérer que l'enveloppe extérieure, l'individu ? Là est le drame de la vie intérieure, en conflit avec la vie spirituelle ; car l'individu ne se replie sur soi que pour se dissoudre ². » La vie spirituelle, c'est donc l'œuvre positive du savant établissant des rapports ; le goût de la vie intérieure procède en réalité de l'attachement à ce qui dans notre individu n'est pas la pensée en acte, et qui pour M. Brunschvicg ne peut être que le *moi biologique* : « Le progrès de la conscience suppose avant tout que le *moi*, défini par l'individualité de l'organisme, cesse d'être le centre de notre âme ³. » Et finalement la croyance au Dieu qui existerait en lui-même et la croyance à l'âme qui existerait pour elle-même, relèvent de la même illusion et du même égoïsme fondamental. C'est ce qu'a parfaitement compris Goethe lorsque Jacobi lui expliquait Spinoza : « Le mot admirable : *qui aime Dieu parfaitement ne doit pas demander que Dieu l'aime aussi*, avec toutes les prémisses sur lesquelles il repose, avec toutes les conséquences qui en découlent, remplissait toute ma pensée. Être désintéressé en tout et au plus haut point en amour et en amitié, c'était mon désir suprême, ma devise, ma pratique. En sorte que la parole hardie que j'ai prononcée plus tard : *Si je t'aime, que t'importe ?* fut un cri véritablement sorti de mon cœur ⁴. » Ainsi

1. *Ibid.*, p. 708. M. Brunschvicg ajoute dans sa première phrase : « *ou encore individu et personne* ». Il précise dans une note qu'« on doit forcer un peu l'usage pour donner une signification univoque aux deux termes de l'antithèse ». En effet cette doctrine n'est pas seulement un anti-individualisme, comme s'il s'agissait de faire mourir en nous l'égoïsme en quelque sorte sentimental qui nous oppose à autrui, mais un anti-personnalisme, en ce sens qu'en droit la personne n'est qu'un moment de la pensée impersonnelle. Nous allons voir à loisir ce qu'il appelle « l'individualisme concret qu'est le panthéisme de Spinoza » et qui est aussi sa philosophie. Cf. *Spinoza et ses contemporains*, 3^e édit., Paris, 1923, p. 480 et *passim*.

2. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, pp. 709-710.

3. *Ibid.*, p. 736.

4. GOETHE, *Mémoires*, XIV, trad. Porchat, *Œuvres*, VIII, 538. Cité dans *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 789.

le reproche d'orgueil, de paresse, de scepticisme, couramment adressé par les créateurs des systèmes réalistes à ceux qui n'admettent pas leurs dogmes, M. Brunschvicg le retourne hardiment contre eux : « La paresse fait que l'homme « s'arrête *quelque part* » ; et son orgueil rêve que ce *quelque part* est une limite à jamais infranchissable, livre sacré qui rendra tout autre livre inutile, autorité spirituelle qui permettra de renoncer désormais à tout effort de l'esprit. Mais il est sûr que l'intelligence, que la charité, ont toujours « du mouvement pour aller plus loin ¹ ».

Si nous avons retracé les grandes lignes de l'éthique de M. Brunschvicg au début de ce paragraphe consacré à l'examen de sa philosophie, ce n'est point que nous séparions cette éthique, tant s'en faut, du reste de sa doctrine. Elle en est l'âme.

Nous disions que la cellule génératrice de l'intellectualisme de M. Brunschvicg, nous croyons la trouver dans l'idée que l'expérience humaine s'identifie avec l'acte concret du jugement établissant des rapports entre des symboles dont l'illusion réaliste ne doit pas compromettre la pureté. Il a choisi entre une notion réaliste, il dirait volontiers « matérialiste » de l'idée, qui en ferait la représentation d'un être, et la notion idéaliste qui la définit comme un rapport pur.

L'éthique qui oppose vie spirituelle et vie intérieure s'accorde parfaitement avec cet intellectualisme : la ferveur quasi mystique d'une conscience qui se dépouille de sa foi à l'être et à sa propre individualité pour s'immortaliser par un acte de pensée sans retour sur soi-même, a besoin, pour se justifier, d'un intellectualisme qui a montré dans toute croyance une erreur.

Seulement, et c'est là toute la question, si l'on ne découvre aucune hétérogénéité entre les deux parties de la doctrine, n'avons-nous pas quelque raison de penser que cet intellectualisme est lui-même une construction inspirée par cette éthique, et non pas le résultat pur et simple d'une analyse définitive de l'activité de l'esprit ? On dit couramment que l'homme ne pense que pour croire, et M. Brunschvicg en convient volontiers puisqu'il voit dans cette démarche l'illusion du vulgaire comme, aussi bien, du philosophe réaliste. Mais lui, ainsi qu'il le reconnaît très explicitement, ne pense que *pour ne pas croire*. C'est aussi une solution, mais, encore une fois, est-elle imposée par la seule analyse de l'expérience intellectuelle ?

En tout cas cette volonté bien arrêtée et l'éthique qui l'exprime donnent un contenu, nous le pensons du moins pour notre part, à cette doctrine intellectualiste, qui a paru à bien des critiques pécher par excès

1. *Ibid.*, p. 774.

de formalisme, d'une conscience tout occupée à penser des rapports sans supports. On ne chicànera donc pas M. Brunschvicg sur les contradictions que ces critiques ont voulu découvrir entre ses différentes affirmations sur la nature du monde extérieur et de la matière. D'une part, en effet, il affirme et répète que le monde n'existe que pour l'esprit, et il ne cesse d'exorciser la prétendue matière dont l'apparente consistance n'est faite que d'emprunts aux systèmes verbaux par lesquels on essaie de la définir : étendue, force, substance, atomes, et qui mérite par là d'être appelée une pure « matière philologique » ¹. Mais d'autre part, comme il se refuse à réduire la science à un jeu sans portée, il affirme et répète que c'est le choc contre la matière qui nous permet de juger de l'objectivité de nos constructions et même de prendre conscience de nous-même, puisqu'aussi bien la réalité de notre moi est une réalité biologique. Même ambiguïté, prétendent certains, au sujet de ce qu'il nous dit de l'espace, présenté tour à tour comme le contrepoids indispensable qui nous garde de l'illusion métaphysique, et comme une idée que nous pouvons indéfiniment réformer.

Nous ne disons point qu'il n'y a pas des ambiguïtés dans ces antithèses. Elles ne sont pas, à notre avis, au point précis où l'on prétend souvent les découvrir. Seul, en effet, le dogmatisme idéaliste formellement rejeté par M. Brunschvicg peut être embarrassé par la question : la matière existe-t-elle ou n'existe-t-elle pas ? l'espace est-il une forme de la sensibilité ou un concept de l'entendement ? L'idéalisme méthodique sait bien que la réflexion devra nécessairement s'engager toujours dans deux sens différents : aller vers l'univers et aller vers l'esprit. Mais c'est ce rythme qui définit la réflexion telle que l'entend M. Brunschvicg. Pour qu'elle reste *humaine*, notre expérience intellectuelle ne doit faire abstraction ni de la « forme d'intériorité » ni de la « forme d'extériorité » ². Il faut justement qu'elle renonce à s'affranchir de l'une ou de l'autre, qu'elle évite avec un soin égal le réalisme de l'objet connu et celui du sujet connaissant. Sans doute son progrès s'accomplit-il dans le sens de la forme d'intériorité, mais si elle arrivait à se débarrasser de l'extériorité c'est alors qu'elle dogmatiserait, c'est-à-dire qu'elle échouerait. Et même on n'oublierait le caractère formel de l'intériorité, pour dogmatiser sur la vie intérieure du sujet en affirmant la substantialité du moi ou sur l'intériorité de la Pensée en affirmant l'existence de Dieu, qu'en succombant en fait à l'illusion du « spatial » : « Il est désormais évident que toute prétention au dogmatisme métaphysique dissimule un appel au primat du spatial. Faute de cet appui implicite

1. *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 468.

2. C'est toute la thèse de *La modalité du jugement*.

la notion de transcendance n'a plus rien à quoi la pensée puisse s'accrocher, *pas même la vanité trompeuse d'une métaphore* ; c'est le pur néant, le *nihil negativum*, dont la littérature mystique a fait l'un de ses thèmes favoris.... *La vérité de l'univers nous introduit à la vérité de l'esprit*. La sagesse par laquelle le sujet pensant se détache de son horizon terrestre... nous interdit de confondre le *moi* spirituel de la science avec le *moi* biologique de la perception, qui se fiait naïvement à son regard et prétendait expliquer les phénomènes du ciel selon leurs apparences immédiates ¹. » Cette vertu rédemptrice de la science, on la voit à l'œuvre dans la révolution copernicienne qui marque le début de l'ère moderne, comme aujourd'hui dans la doctrine d'Einstein pour laquelle M. Brunschvicg montre une faveur qui ne se dément jamais.

Nul doute donc, à notre avis, que l'idéalisme méthodique évite les difficultés qu'on lui oppose habituellement en lui prêtant par abus les traits de l'idéalisme dogmatique. M. Brunschvicg sait très bien que la matière existe, et il en a un besoin urgent pour identifier le *savoir* (Wissen) avec la *science* (Wissenschaft) entendue, au sens moderne du mot, comme la connaissance de *phénomènes*. Son idéalisme signifie simplement qu'il ne veut pas s'en occuper, pour autant qu'elle ne serait pas objet de science, c'est-à-dire une idée. Il nous permettra de citer ici un de ses propos que nous rapportait M. Édouard Le Roy : « S'il y a quelque chose en dehors de ce que peut saisir la mathématique, je l'abandonne au diable. » Et de même il sait très bien que la pensée existe en dehors de nos jugements concrets ; il en parle sans cesse en l'appelant la Pensée impersonnelle. Son idéalisme signifie simplement qu'il ne veut pas s'en occuper pour autant qu'elle ne ferait pas de la science, c'est-à-dire qu'elle s'appellerait Dieu ou l'âme : car en ce cas elle lui paraît, non moins que la matière, une invention du diable.

Cet idéalisme est donc un *idéalisme d'intention*. C'est là sa profonde originalité, par où il échappe aux difficultés de l'idéalisme dogmatique qui reste un système abstrait de l'expérience achevée. La définition qu'il nous donne de l'expérience n'est pas une extrapolation systématique d'une méthode, elle est immanente au développement de la méthode même, qui entend rester une méthode pure. Mais il suffit de reconnaître qu'une doctrine est dirigée par une intention pour comprendre aussitôt qu'il s'agit d'une éthique. C'est pourquoi la logique interne de l'idéalisme critique est dans le lien qui unit l'intellectualisme de la pensée immanente au jugement, à la morale de la pensée toujours maîtresse d'elle-même en se refusant à la croyance par un non-conformisme essentiel. « L'analyse réflexive » permet seule de fonder « la philo-

1. *Les âges de l'intelligence*, pp. 142-143. Cf. *La modalité du jugement*, p. 145.

sophie de la conscience », et l'on rejette « la synthèse dogmatique » comme l'outil du « conformisme sociologique » ¹, parce qu'on pense que « la vraie spiritualité » consiste à nous dépouiller de notre personnalité pour ne voir dans le *Cogito* qu'une forme dégradée de la *Cogitatio* ², parce qu'on ne veut pas du *réel*, qu'il s'appelle Dieu, l'Être ou la matière, pour cette raison qu'il brime la *vraie pensée vraiment objective* qui est celle de la science, toujours libre parce que toujours elle domine son objet : l'esprit et la nature se démontrent l'un à l'autre leur réalité par leurs résistances réciproques, de telle sorte que dans l'harmonie de la construction einsteinienne, l'*humanisme* et l'*objectivité* apparaissent non seulement réconciliés, mais solidaires ³. Nous ne pourrons jamais nous faire une représentation systématique ni de la nature ni de l'esprit, et toutes celles qu'on a prétendu donner sont des trahisons : « La parole maîtresse du *Nouveau Testament* n'est-elle pas celle qui repousse radicalement tout préjugé du passé : *Vous laisserez les morts enterrer les morts* ⁴ ? »

Loin donc d'opposer, à l'intérieur de la doctrine de M. Brunschvicg, son intellectualisme et son éthique, nous croyons que c'est la seconde qui donne au premier son véritable sens, c'est elle qui donne un contenu positif à la logique du jugement conçu comme un rapport sans supports. Seulement nous disons que cette fusion harmonieuse des deux aspects de cette doctrine n'est possible que par un système, et par un dogmatisme moins purement méthodique qu'il ne le semble d'abord.

M. Brunschvicg repousse le dogmatisme réaliste, mais non pas tout dogmatisme, et l'on ne peut que lui en savoir gré, puisque par là il s'inscrit en faux contre les jeux du scepticisme et qu'il prend, comme tout vrai philosophe, la responsabilité d'une définition de l'expérience. L'un de ses principaux ouvrages ne prétend-il pas nous dire ce que doit être l'*expérience humaine* ? Pour lui, elle se résume dans l'immédiatisme du jugement actuel et dans l'immanence de la seule analyse. Pour affirmer cela il rejette, en même temps que le scepticisme, tout le travail de la pensée qui, par la synthèse, engendre ce qu'il appelle l'illusion réaliste. Mais le réalisme reste, de son propre aveu, une donnée permanente de la pensée. Par quoi il apparaît que, dans le contenu effectif de l'expérience humaine il fait un choix, et que pour lui aussi la notion qu'il donne de l'expérience humaine est à la fois une règle et le produit d'une construction.

1. Ces expressions sont empruntées aux titres mêmes des livres VII et VIII du *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, et de certains chapitres de ces livres. Cf. également *op. cit.*, p. 782.

2. *De la connaissance de soi*, Paris, 1931, p. 150 ; cf. *Les âges de l'intelligence*, p. 104.

3. Voir, par exemple, *L'expérience humaine et la causalité physique*, pp. 608-614.

4. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 775.

Nous sommes pleinement convenu que notre représentation de l'expérience est nécessairement une construction. Mais peut-on construire sans systématiser ? Sans doute il semble que l'on ne risque rien lorsqu'on identifie l'expérience avec le progrès de l'analyse. Pourtant, affirmer que c'est cela et cela seulement l'expérience humaine, tout en reconnaissant que la synthèse est un acte inévitable de la pensée, rejeter par conséquent hors de la philosophie tout un aspect de l'œuvre d'un Platon, d'un Descartes ou d'un Kant, n'est-ce pas éminemment dogmatiser, choisir et risquer ? La garantie que l'on prétend trouver dans l'infailibilité de l'analyse ne porte en effet que sur l'objet propre de l'analyse, mais ne porte pas du tout sur l'acte par lequel on exclut de la pensée tout ce qui n'est pas l'analyse, et dont on continue avec juste raison à affirmer qu'on l'y trouve effectivement. C'est dans les mathématiques que M. Brunschvicg voit l'application, en quelque sorte toute pure, de la méthode d'analyse. Mais cette précision nous permet justement de préciser notre critique. La garantie infailible des mathématiques ne porte, très exactement, que sur leur objet propre ; elle ne porte pas sur l'acte par lequel on affirme que toute la nature n'est qu'une immense mathématique, ou que l'esprit lui-même se laisse mathématiser. Lorsque Descartes soustrait la pensée à la mathématisation qui ne vaut que pour l'étendue, lorsque Bergson restitue à la qualité son droit de cité en philosophie, lorsque Meyerson et Einstein se déclarent réalistes, ils ne déprécient pas pour autant l'instrument mathématique, mais ils définissent seulement l'usage qu'ils en veulent faire. Et lorsque M. Brunschvicg rejette hors de l'expérience ce qui serait hors de l'atteinte des mathématiques, il définit à son tour l'usage qu'il en veut faire. Ce qui est tout autre chose que de faire des mathématiques. Quant aux mathématiques elles-mêmes, elles déroulent leurs chaînes de théorèmes indépendamment de ces querelles engagées autour de l'emploi qu'on leur réserve. Cela ne veut pas dire, assurément, que n'importe quelle philosophie mathématique peut se greffer sur n'importe quelle science mathématique. Seulement, pour affirmer comme une constatation irrécusable que l'analyse mathématique coïncide exactement avec l'expérience humaine prise dans son ensemble, il faudrait nécessairement que cette coïncidence s'imposât comme un fait. Or M. Brunschvicg lui-même la propose non comme un fait mais comme une règle, puisqu'il l'oppose aux fausses conceptions de l'expérience. La proposition fondamentale de son intellectualisme : l'expérience humaine *est* l'analyse mathématique, signifie donc en réalité : l'expérience humaine *doit être* mathématique pour être vraie. Il ne s'agit pas là d'un jugement analytique de relation, mais d'un jugement synthétique qui est, en même temps, un jugement de valeur.

« Aller au vrai comme fin, a écrit le P. Rabeau dans son remarquable travail sur *Le jugement d'existence*, est le poser comme être ¹. » Il y a longtemps que l'on a montré que tout jugement d'existence repose sur un jugement de valeur. Il faut en dire autant d'un jugement de relation qui implique toute une éthique, comme celui que nous analysons chez M. Brunschvicg. Il aura donc exactement la vérité de cette éthique. La dialectique de l'*Un* ne s'oppose à la dialectique de l'*Être* que sur le plan du système, et en conférant à l'*Un* la vérité de l'*Être*. Par où il apparaît que l'idéal de la *méthode pure* est encore une manière de se représenter l'*expérience pure* : au-dessous de cet idéal comme au-dessous de cette représentation, il y a la démarche concrète de la pensée personnelle du philosophe qui veut se délivrer de l'être pour concevoir que « rien ne peut être étranger à sa propre conscience ».

La logique de la philosophie doit donc juger de la manière dont on passe de cette intuition éthique fondamentale au système de l'idéalisme méthodique, à la construction d'une expérience qui serait une mathématique pure. Si l'on veut appliquer à M. Brunschvicg la règle dont il a si magistralement usé dans l'examen des autres doctrines, en se demandant « ce que les philosophes ont cru et pourquoi ils y ont cru », en rattachant leur volonté de croire à des intentions psychologiques et à des circonstances sociologiques, il faut se demander « ce à quoi il a cru et pourquoi il a cru », comme aussi bien, puisque l'incroyance dont il se réclame comporte elle aussi un choix et un risque, « ce à quoi il n'a pas cru et pourquoi il n'y a pas cru ».

M. Brunschvicg ne croit pas au réalisme parce qu'il serait nécessairement oppresseur. Mais, sans revenir sur ce que nous avons dit nous-même, souvent d'après M. Brunschvicg, sur les dangers de l'esprit de système, il resterait à voir s'il n'y a pas un réalisme qui délivre, au sens même où M. Brunschvicg écrit que la connaissance du monde nous fait sortir de notre égoïsme et de notre subjectivité.

La parole du *Nouveau Testament* qui ordonne de laisser les morts enterrer les morts n'est qu'une des nombreuses paroles par lesquelles le même texte nous met en garde contre l'éternel pharisaïsme, la complaisance en nous-même, car on y lit aussi qu'« on ne coud pas une pièce neuve à un vieux vêtement » et que ceux qui mettront à mort les disciples « croiront rendre hommage à Dieu », à ce Dieu que les bourreaux « croient connaître et qu'ils ne connaissent pas ». Il y a donc au moins un « livre sacré » qui ne prétend pas limiter du dehors « le progrès de la conscience ». Seulement, pour nous libérer des faux dieux et de notre

1. Gaston RABEAU, *Le Jugement d'existence*, Paris, 1938, p. 129.

égoïsme, il n'est pas dit qu'il suffise de connaître la physique mathématique, c'est-à-dire de réfléchir sur les phénomènes sans croire à aucun être. A la fausse croyance, le Nouveau Testament oppose la croyance vraie.

En choisissant pour l'autre terme de l'antithèse l'incroyance, c'est à un autre aspect de la tradition « psychologique » et « sociologique » judéo-chrétienne que se rattache M. Brunschvicg, nous voulons dire à cet esprit « prophétique » pour autant qu'on s'est parfois amusé à l'opposer au dogmatisme. Et si, de fait, le judaïsme ainsi entendu est considéré, par certains de ses adversaires même, comme un ferment qui empêche les institutions et les idées de « s'arrêter quelque part », il a souvent semblé, à certains de ses adeptes même, comme allant un peu vite et un peu loin en besogne. Il est mortel pour la pensée de s'arrêter ; il n'est pas sûr qu'elle trouve le salut en errant éternellement.

Aussi M. Brunschvicg lui-même arrive-t-il à se fixer. Il croit à l'histoire, dont il fait une maîtresse de vérité. Il semble tout d'abord que croire à ce qui par essence est mouvant, permet de dogmatiser sans avoir à bloquer l'analyse par une synthèse. Malheureusement l'analyse ne se fait pas toute seule dans l'immanence de l'histoire ; on ne la dégage qu'à coups de synthèses. L'idée que l'histoire étudie des « faits morts » que l'on pourrait exhumer comme des momies, suppose que l'on prête au passé une solidité et une réalité qu'il n'a pas. Si, comme l'a rappelé opportunément Bergson, le passé n'existe que dans la conscience du présent, le passé de l'humanité n'est une leçon que pour la conscience dans laquelle il ressuscite : « Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve tout ce que j'y vois ¹. » Et loin de donner un démenti à Pascal, M. Brunschvicg écrit pour son propre compte, dans une formule d'une justesse et d'une précision saisissantes, qu'« à chaque progrès que l'intelligence scientifique accomplit, l'humanité transforme l'idée qu'elle avait de son passé.... La conscience intellectuelle n'a ni signification, ni existence par conséquent, hors de l'esprit du savant, qui concentre en lui le contenu du savoir pour faire jaillir de sa réflexion le jugement créateur de la vérité nouvelle, et pour étendre, par là, pour modifier, pour renouveler, l'idée même de la science » ². Mais lorsqu'il ajoute dans le même passage : « La réflexion sur le devenir de la science aboutit ainsi à redresser perpétuellement la perspective historique de l'humanité », on ne comprend plus. Ce n'est pas en réfléchissant sur Ptolémée que Copernic a redressé la conception que Ptolémée se faisait de la

1. PASCAL, *Les Pensées*, éd. Brunschvicg, frag., 64.

2. LÉON BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, pp. 706-707.

science, mais en dogmatisant pour son compte. Les deux propositions que M. Brunschvicg nous présente comme complémentaires ont donc deux sens bien divergents. Elles ne proviennent pas non plus du même étage de sa propre pensée. Dans la première il constate comme tout le monde que nul savant, en fait, n'a pensé que pour dépasser l'histoire. Cette constatation est une reconnaissance de ce qu'il y a toujours de dogmatique et de réaliste dans une doctrine. Par la seconde il introduit une notion immanentiste de l'histoire qui n'est pas plus imposée par l'histoire que la spiritualité mathématique n'est imposée par les mathématiques. Nous n'entendons pas nier, évidemment, que la réflexion sur l'histoire aide à la prospection dogmatique. Mais on ne peut les identifier que par un jugement synthétique qui a besoin d'être expliqué et qui, en l'espèce, comme le jugement synthétique qui identifie expérience humaine et analyse mathématique, s'explique par une volonté d'anti-réalisme antérieure et supérieure à ces jugements. On voit ainsi que l'immanence, de même que la transcendance, n'est pas une donnée irrécusable mais une construction, et la projection au dehors, dans un système de l'expérience pure, d'une certaine manière de concevoir l'expérience. Dans ce cas particulier, le système ne rejoint pas la constatation qui a été faite que tout savant crée des vérités nouvelles. Autrement dit, s'il n'y avait pas des philosophes pour prendre la responsabilité de construire des systèmes, l'historien idéaliste n'aurait rien à faire : « Il y a des savants, écrivait Kant au début des *Prolégomènes*, dont la philosophie se réduit à l'histoire de la philosophie, tant ancienne que moderne ; ce n'est point pour eux que sont écrits ces prolégomènes. Ils attendront que les philosophes qui essaient de puiser aux sources mêmes de la raison aient terminé leur affaire ; alors ce sera leur tour d'informer le monde du fait accompli ¹. »

De plus si, comme le veut M. Brunschvicg, l'historien s'assigne quand même une autre tâche que celle d'« informer le monde du fait accompli », s'il entreprend de montrer non le *devenir* mais vraiment le *progrès* de la conscience, il lui faudra encore sortir de la pure analyse et proposer lui-même une synthèse. On emploie parfois comme équivalents *devenir* et *progrès*. Il y a là une équivoque. Le mot même de progrès n'appartient pas, ne devrait pas appartenir à l'histoire du *devenir*. Quiconque parle de progrès compare en effet le devenir à la conception qu'il se fait de la vérité, et restitue aux idées une valeur dogmatique et, au sens où l'entend M. Brunschvicg, réaliste. L'histoire considérée comme un simple devenir, c'est un pot-pourri de doctrines contradictoires, et c'est pourquoi on peut écrire et l'on écrit en effet l'histoire considérée comme

1. KANT, *Prolégomènes*, trad. nouvelle, Paris, 1891, p. 1.

un progrès, de vingt façons différentes. Les uns nous montrent, par exemple, qu'elle est un progrès des idées démocratiques, les autres un progrès des idées autoritaires, chacun d'ailleurs devant tenir compte de « retours en arrière » passagers, qui seront donc définis dans des sens diamétralement opposés. Et à supposer que le devenir impose cette constatation que c'est bien, de fait, l'autorité ou la démocratie qui triomphe, il restera que pour les uns ce mouvement sera une montée vers l'âge d'or et pour les autres une déchéance. Et ainsi de toutes les autres idées : religion ou incroyance, idéalisme ou réalisme, immanentisme ou transcendantalisme. Certes il est bien vrai qu'une espèce de tri s'opère au cours des âges. Chacune des doctrines antagonistes se refond : la transcendantalisme de M. Maurice Blondel n'est pas celui d'Aristophane, pas plus que l'immanentisme de M. Brunschvicg n'est celui de Protagoras ¹. Il y a des solutions définitivement dépassées, mais ces résultats acquis portent sur les formules systématiques dont nous avons dit suffisamment qu'elles restent toujours déficientes, non sur les attitudes fondamentales entre lesquelles nous avons toujours à choisir. La conclusion de la querelle qui opposait Aristophane et Protagoras ne suffit pas à nous imposer un choix en faveur de M. Blondel ou de M. Brunschvicg. Ce choix-là ne se fait pas *dans le devenir de l'histoire*, mais seulement *dans la conscience du savant*. Le jugement par lequel on appelle progrès un aspect du devenir est donc nécessairement un jugement synthétique et un jugement de valeur. Et à le présenter comme un jugement analytique et un jugement de relation, on se donne cette sécurité doublement redoutable, redoutable parce qu'illusoire et redoutable parce que tout aussi oppressive que celle des réalismes avoués, d'identifier sa propre interprétation de l'histoire avec l'histoire elle-même, son propre dogmatisme avec celui de la Raison impersonnelle ².

Car M. Brunschvicg croit, de plus, à la Raison impersonnelle. Il y croit forcément puisqu'il ne veut pas de scepticisme, et qu'il ne veut appeler la pensée ni moi-pensant ni Dieu. Cette notion, pourtant, ne laisse pas de faire difficulté ³.

1. Comme le disait H. POINCARÉ des querelles sur la matière : « A chaque nouveau combat, le champ de bataille se déplace ; c'est donc à chaque fois un pas en avant, une conquête non pour l'un des deux belligérants mais pour l'humanité. » (Les conceptions nouvelles de la matière, in *Le matérialisme actuel*, Paris, 1913, p. 67.) Même remarque à propos des discussions sur l'énergie, in : Bernard BRUNHES, *La dégradation de l'énergie*, Paris, 1908, pp. 369-375.

2. Ce point a déjà fait l'objet de nombreuses discussions. On en trouve l'écho dans l'excellente étude du P. ETCHÉVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, Paris, 1934, pp. 324-326.

3. Cf. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personnaliste*, Paris, 1942, pp. 404-429.

Là encore, il semble que l'on pourra dogmatiser au plus juste prix. On n'est pas sceptique puisqu'on croit à la pensée ; on n'est pas réaliste puisque cette pensée n'est pas un être.

Pourtant dès que l'on veut la saisir, dans l'histoire, ne faut-il pas se rappeler que jamais, dans l'histoire, elle ne s'est satisfaite de la pure immanence où on voudrait l'enfermer ? Jamais une idée n'a été conçue que pour exprimer autre chose qu'elle-même : « L'histoire des idées, écrivait V. Delbos, ne ressemble pas de tout point à l'histoire des faits ; si pour une bonne part de sa tâche elle peut et doit emprunter à celle-ci ses ressources, ses méthodes, ses habitudes de critique, elle ne s'en trouve pas moins devant un objet essentiellement différent ; les idées ne sont pas seulement des faits ; j'entends par là qu'elles ne tiennent pas seulement leur signification de leur seule réalité ou des causes qui ont pu les déterminer, mais de leur nature même qui est d'être représentatives et de prétendre être représentatives du vrai. Dès lors, il devient malaisé d'en dégager le sens et d'en rétablir l'enchaînement si l'on ne participe point, par une sorte de sympathie, de la forme et de la force de l'esprit qui les a mises au jour et en a composé une doctrine ¹. » Ne donnons pas, si l'on veut, un sens réaliste à l'expression de V. Delbos : la nature des idées est d'être représentative du vrai. Elle a au moins ce sens psychologique et historique que nous avons déjà dégagé : tout jugement concret du sujet pensant est un effort pour dépasser l'histoire, et nous avons vu qu'on ne juge l'histoire qu'en essayant encore de la dépasser. Libre à la critique idéaliste, comme d'ailleurs à toute histoire digne de ce nom, de dénoncer les illusions où les philosophes ont été conduits par cette croyance à un ordre transcendantal du vrai. Mais est-il légitime de dénoncer dans cette tendance une *error communis* de la pensée ? Nous avons vu que ce n'est pas le spectacle de l'histoire qui impose cette condamnation, mais un jugement synthétique sur la valeur de l'histoire. Pour opposer à cette constatation indéniable qu'en fait toute philosophie est, selon le mot de Bergson, un perpétuel effort pour transcender la condition humaine ², cette conclusion qu'en droit toute philosophie doit se replonger dans l'immanence de l'histoire, il faut donc croire que l'on a soi-même capté et mis à sa disposition cette Raison impersonnelle qui nous permettrait de ramener toutes les doctrines « à leur seule réalité et aux causes qui ont pu les déterminer ». Ce qui est bien la manière la plus radicale qui se puisse imaginer de transcender l'histoire. Ainsi l'idée d'une Raison

1. V. DELBOS, De la méthode en histoire de la philosophie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1917, p. 380.

2. HENRI BERGSON, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, p. 30 ; cité, par LÉON BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 680.

impersonnelle ne saurait être elle-même qu'une construction, et la vérité qu'on lui attribue, pour écarter le réalisme, suffit déjà à définir un système.

On dira, évidemment, qu'il ne s'agit pas d'une transcendance véritable ni d'un dogmatisme comparable aux autres, puisque la Raison impersonnelle n'est pas un être. M. Brunschvicg ne cesse de rappeler qu'elle ne fait pas nombre avec les individus que nous sommes. Il accepte de dire avec Bergson que toute philosophie est un effort pour transcender la condition humaine, mais en ajoutant que ce progrès « semble appelé à se produire dans l'intérieur de la conscience en tant que nous pouvons la saisir réellement et actuellement, c'est-à-dire en tant que conscience humaine » ¹. Il ne s'agit donc pas, pour le sujet pensant, de saisir dans la Raison une autre existence que la sienne propre, mais de sortir de son égoïsme et de sa subjectivité en devenant davantage lui-même. C'est le sens que M. Brunschvicg dégage de « l'individualisme concret de Spinoza », en le dressant contre « l'individualisme abstrait de la tradition péripatéticienne » ². — « A l'opposition de l'universel et de l'individuel Spinoza substitue l'opposition essentielle entre l'individu et l'univers. L'universel, qui est l'être en puissance, la « notion transcendante », est une abstraction propre à l'individu qui est une réalité en acte ; mais l'individu à son tour, fragment isolé de cette réalité, est un abstrait par rapport à l'univers, c'est-à-dire à la totalité une de cette réalité qui seule est véritablement et définitivement concrète ³. » Le seul reproche que M. Brunschvicg adresse à Spinoza est d'avoir encore cristallisé la notion de la pensée qu'il avait ainsi conquise, autour d'une science qui restait trop sommaire, dominée par « le mythe euclidien » ⁴. Avec M. Albert Einstein la pensée est délivrée de cette dernière illusion, et l'on parvient enfin « à la pleine et lumineuse conscience de la vérité scientifique » ⁵.

Comme il fallait s'y attendre, nulle part mieux que dans cet achèvement de son système M. Brunschvicg n'affirme plus nettement le primat de la méthode sur le système. *L'expérience humaine* telle qu'il la décrit reste et doit se maintenir perpétuellement sur la haute crête d'où elle plonge ses regards sur les deux précipices du réalisme du sujet et du réalisme théologique : autant sont enchanteresses les perspectives qu'elle s'ouvre ainsi sur le moi et sur la Pensée, autant il serait mortel pour elle de choir dans l'affirmation que l'un ou l'autre existent en dehors de la vision que l'on s'en donne ; toute la réalité de Dieu, toute sa propre

1. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 680.

2. *Spinoza et ses contemporains*, 3^e éd., Paris, 1923, p. 480.

3. *Loc. cit.*

4. *Ibid.*, p. 487.

5. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 698.

réalité de sujet pensant, ajoutons toute la réalité de l'univers, est à l'intérieur du jugement par lequel je l'affirme « actuellement et réellement » dans mon acte de philosophe et de savant.

Toutefois quel est, en fait, le contenu de cet « individualisme concret » ? Une *méthode* qui refuse de réaliser les termes des rapports dans lesquels elle épuise sa vertu, risque de n'aboutir qu'à une apparence de concret. M. Brunschvicg écrit et répète très justement que la pensée et la conscience sont les seules réalités dont il n'est pas permis de parler par métaphore ¹. Mais si le monde et l'individu s'apparaissent tour à tour comme une abstraction, peut-on appeler individualisme concret la doctrine qui prétend définir l'expérience par la symbiose de ces deux abstractions ? La difficulté à laquelle se heurte le phénoménisme idéaliste est celle que rencontre forcément tout phénoménisme en rejetant la formule à laquelle Kant, malgré toutes les critiques qu'on lui faisait, n'a jamais voulu renoncer : il n'y a point d'apparence sans une réalité qui apparaît ². La logique qui admet que le jugement est un rapport sans supports se justifie tant qu'elle reste une logique, c'est-à-dire un point de vue de l'esprit sur sa propre activité. Elle est phénoméniste puisqu'elle signifie la volonté de l'esprit de traiter l'objet de ses idées comme des abstractions. Mais on peut être phénoméniste en logique, on ne peut l'être en morale, du fait justement qu'une morale ne peut s'en tenir à des abstractions. Ce dont convient M. Brunschvicg en parlant d'individualisme concret. Aucun fait isolé, c'est-à-dire abstrait, pas même le fait de penser, puisqu'on peut penser n'importe quoi et les idéaux les plus contradictoires, ne peut justifier une morale concrète ; une morale concrète pose nécessairement une fin qui détermine pour l'individu concret une règle de pensée, et donc un progrès possible. Dans quel sens ici, va se faire le progrès ?

M. Brunschvicg sera le dernier à identifier Pensée impersonnelle et Pensée collective. Non moins nettement que Bergson, il a dénoncé dans les représentations collectives l'inépuisable réservoir des jugements subjectifs : « A la condition seulement d'avoir exclu par avance tout critère intrinsèque du vrai ou du juste, il sera permis de faire fond sur la *société* comme sur *l'ensemble des forces qui résistent au progrès* ³. » Ce n'est donc pas là que la pensée individuelle trouve le moyen de se diriger. Et il convient finalement que l'histoire ne prend un sens que pour l'historien qui sait distinguer les « âmes vivantes » des « âmes mortes ».

1. Ainsi, *op. cit.*, p. 576.

2. Le phénoménisme sociologique a rencontré, naturellement, cette difficulté. Si la société est un abstrait pour l'individu et l'individu un abstrait pour la société, comment formuler la règle de la méthode sociologique ? Nous ne croyons pas que Durkheim ait jamais donné à cette question une réponse satisfaisante.

3. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, pp. 576-577.

Mais alors, si vraiment on tient à affirmer pour tout de bon que « la conscience intellectuelle n'a ni signification, ni existence par conséquent, hors de l'esprit du savant qui concentre en lui le contenu du savoir »¹, pourquoi reprocher à Descartes d'avoir dégradé le *Cogito* en un criminel *Ego sum Cartésius*? Qu'en affirmant cela, Descartes ait simplement voulu sauver son « moi organique », on le croira difficilement. Non moins que M. Brunschvicg, Descartes pense et dit que le progrès ne peut se faire que du corps à l'esprit. Encore faut-il savoir ce que l'on met sous ce mot : esprit. En définissant l'expérience comme l'expérience personnelle d'une pensée concrète à la fois magnifique et infirme, Descartes maintient ouverte une voie de progrès : celle qui va de ma pensée à Dieu. Voilà pourquoi il aurait, lui, le droit de parler de sa philosophie comme d'un individualisme concret. Mais M. Brunschvicg ne veut pas parler de Dieu comme d'un être « qui ferait nombre avec nous ». Dès lors, une fois défini ce premier stade du progrès qui va de l'organique à l'esprit, il ne se fait pas très bien comprendre quand il s'agit d'expliquer comment je puis me trouver dans cet embarras d'avoir à sortir de ma pensée individuelle, si manifestement relative et sujette à l'erreur, pour trouver une pensée impersonnelle qui ne fait pas nombre avec moi. Et voilà pourquoi, tout en parlant d'individualisme concret, il nous propose comme un progrès de la conscience de passer de cette abstraction que je suis à cette abstraction qu'est la Pensée impersonnelle. Mais en fait cet individualisme n'a rien de concret : il me condamne à me replier sur moi-même après m'avoir averti que je m'enferme dans la damnation.

En résumé, la signification positive que prend, tant dans l'intellectualisme que dans l'éthique de l'idéalisme critique, la volonté décidée d'*incroyance*, nous paraît être celle-ci.

On commence par définir la méthode idéaliste comme le refus de tenir les représentations qu'on se fait de l'être, de l'être de la matière, de l'être de l'âme ou de l'être de Dieu, comme définitives, parce que l'esprit a toujours du mouvement pour aller plus loin. Cette méthode ne peut faire difficulté, car elle est celle de la critique même, et seuls y trouveraient à redire des dogmatistes obtus qui croiraient tout savoir du monde, de leur âme et de Dieu. C'est pourquoi, entre philosophes, on peut aisément présenter cette méthode comme la définition même de l'expérience. Par ailleurs on évite les difficultés de l'idéalisme dogmatique, en faisant *du refus d'examiner l'objet de nos représentations une simple attitude méthodologique*.

Mais comme il faut bien convenir que ma pensée n'est pas tout, c'est-à-dire que ni en me forgeant des représentations, ni même en

1. *Ibid.*, p. 706.

réfléchissant puisque ma réflexion elle-même ne sera jamais achevée, je n'arrive au bout de ma propre pensée, quand il s'agit de savoir comment je ferai pour échapper à ma subjectivité, on construit la notion de Pensée impersonnelle pour *nier* qu'il y ait quelque chose hors de la pensée personnelle. Mais, *du refus de m'arrêter à aucune représentation ou à aucun des stades de ma réflexion, à la négation qu'il y ait quelque chose hors de ces représentations et de ces actes de réflexion, il y a toute la différence de la méthode au système. Et la notion de Pensée impersonnelle relève éminemment d'une construction systématique.* Par son caractère véritablement « équivoque », à la fois immanente à la pensée individuelle et pouvant à ce titre passer pour purement méthodologique, et supérieure à la pensée individuelle, assez pour remplacer systématiquement l'idée d'être, elle ne paraît même avoir été construite que pour passer de la méthode au système sans avoir à le reconnaître et sans croire que l'on y passe.

Pourtant ce système de l'immanence totale est si peu contenu dans la pratique de la méthode analytique, laquelle, répétons-le, ne fait pas question, que M. Brunschvicg éprouve le besoin de le justifier d'une autre manière, par une doctrine de la transcendance qu'il appuie sur une *Esthétique transcendantale*. Pour lui, nous l'avons vu, il ne peut y avoir de transcendant où il n'y a pas de spatial. Oserons-nous dire que cette exégèse nous paraît désespérée ? A qui fera-t-on croire que le Dieu de Descartes, le Dieu du Christianisme, se situe dans l'espace ? Et comment imaginer que la substance pensante est pour Descartes ailleurs que dans la pensée ? Qu'il y ait un recours aux images spatiales dans certaines façons populaires de parler de Dieu et de l'âme, peu importe. La pensée a besoin d'images, mais elle ne s'absorbe pas en elles. Mais on peut dire que Dieu est autre que nous, que nous-mêmes, dans notre existence individuelle, sommes autre chose que la pensée, et même que nous sommes, en tant que sujets, différents les uns des autres, sans imaginer pour autant que tout cela se situe dans l'espace. En voyant dans l'espace une résultante de l'altérité, Leibnitz ne faisait que tirer au clair une intuition que l'on retrouverait chez tous les philosophes qui, d'Aristote à Kant, se sont refusés à faire de l'espace une idée en soi, sans pour cela affirmer l'identité numérique de tous les êtres ¹. Et l'on peut se demander si, pour justifier l'immanence de la pensée impersonnelle, M. Brunschvicg ne commence pas lui-même par se former, pour la nier, une idée spatiale de la transcendance à laquelle il est presque seul à penser. C'est justement parce qu'il a dégagé à son tour le vœu

1. Cf. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personnaliste*, Paris, 1942, pp. 336-340, 399-404.

commun de tant de philosophes, que M. Maurice Blondel nous invite « à reconnaître la transcendance inaliénable de Dieu jusqu'en notre pensée la plus immanente elle-même. Car, ajoute-t-il, il ne faut être dupe ici d'aucune image spatiale : il ne s'agit pas d'une transcendance extérieure selon les sens, il s'agit d'une présence réelle plus intime que nous ne sommes intimes à nous-même » ¹.

Gardons nous de dogmatiser avant l'heure. Nous voulons ici simplement remarquer que l'incroyance dogmatique de M. Brunschvicg ne se justifie pas par son seul désir de vérifier, dont personne ne conteste la légitimité. Il nous a dit qu'entre croire ou vérifier l'option est inévitable, ce qui suppose que vérifier et ne pas croire, c'est la même chose. Or vérifier c'est appliquer une méthode, nier l'être c'est systématiser. Pour passer de cette méthode à ce système en construisant, si l'on peut dire, le système de la méthode pure où l'on voit la seule définition légitime de l'expérience humaine, il faut jeter dans l'entre-deux la notion difficile de la Pensée impersonnelle et une doctrine de la transcendance qui, l'une et l'autre, ne sont pas, tant s'en faut, des données de la seule analyse régressive.

Enfin M. Brunschvicg croit à la science. La science, pour lui, c'est précisément la Raison impersonnelle en acte. Redisons une fois de plus que c'est là, du moins apparemment, se donner la possibilité de dogmatiser sans sacrifier au réalisme. La science, en effet, ne connaît que des phénomènes, et la physique mathématique, à quoi l'on pense d'abord quand on parle de la science et à quoi M. Brunschvicg pense presque exclusivement, consiste à manipuler des phénomènes par des symboles. L'histoire de ces symboles peut ainsi apparaître aisément comme l'histoire de la réflexion de la pensée sur elle-même.

Mais tout d'abord, en identifiant le savoir humain à la physique mathématique pour affirmer qu'il est un jeu de phénomènes et de symboles, ne se facilite-t-on pas un peu trop la tâche, par une simplification analogue à celle dont usait Condillac lorsqu'il prenait l'exemple de l'algèbre pour soutenir que notre science n'est qu'une langue bien faite ? Est-il légitime de supposer à l'avance que d'autres disciplines, comme la biologie ou la psychologie, arriveront un jour à se couler dans le moule de la physique mathématique ? Il est permis de le croire ; il serait bien audacieux d'assurer que nous le savons.

1. Maurice BLONDEL, *La Pensée*, tome II, Paris, 1934, p. 21. — Cf. une remarque semblable de Parodi. « En tant que métaphores et du point de vue du langage, immanence tout autant que transcendance relève de l'imagination, évoque la spatialité. » (D. PARODI, *Le rationalisme et l'idée de Dieu*, *Revue de Métaphysique et de morale*, 1930, p. 37.) — « Impossible, écrit de son côté M. LE SENNE, de remplacer l'immanence, opposé de la transcendance, par une immanence exclusive. Impossible également de retenir la transcendance seule, puisqu'elle supposerait une extériorité absolue du transcendant et du transcendé, qui interdirait jusqu'à la possibilité d'une rencontre et même d'un voisinage. » (René LE SENNE, *Obstacle et Valeur*, Paris, p. 17.)

En tout cas nous avons cru utile de rappeler que si les mathématiques garantissent infailliblement la valeur des résultats auxquels elles atteignent en s'appliquant à un aspect de l'expérience, elles ne portent pas en elles la garantie qu'elles sont coextensives à l'expérience humaine. Qu'on ne dise pas qu'elles n'ont pas encore donné toute leur mesure. Il n'est pas ici question de juger de l'emploi qu'il convient d'en faire par leur point d'arrivée possible, qui évidemment nous est inconnu, mais par la direction où elles se sont engagées, et que nous pouvons dès maintenant définir. M. Brunschvicg lui-même a fort bien dit que la science mécaniste avait donné un moyen simple et convaincant de distinguer l'âme et la science. Et, de fait, la science a réussi du jour où elle s'est créé un domaine à l'abri des qualités, des forces occultes, des intentions finalistes et de tout ce qu'on appelait au Grand Siècle « les affections de l'âme » ; nous avons vu comment elle a échoué toutes les fois qu'elle est revenue sur cette distinction. Elle n'a donc rien à gagner et tout à perdre en niant l'originalité du monde de la conscience. Toute notre physique ne fait pas que la qualité et toutes les affections de l'âme ne continuent à s'imposer comme des faits d'expérience, si bien que comprendre l'univers par la physique mathématique c'est le synthétiser pour le faire tomber sous un certain genre d'intelligibilité, mais comme l'a rappelé Laberthonnière avec une grande clarté, comme Bergson l'avait dit, ce n'est pas purement et simplement le comprendre¹. Dès lors il est difficile de suivre M. Brunschvicg lorsqu'il écrit que « la vérité de l'univers » qui se révèle dans la physique mathématique « nous introduit à la vérité de l'esprit », puisque la physique mathématique n'exprime ni le tout de l'univers ni le tout de l'esprit.

On peut dire, évidemment, que ce qui, de l'univers et de l'esprit reste en dehors de la systématisation scientifique ne nous intéresse pas. Le savant le dit bien, et c'est son droit. Mais si le philosophe qui a constaté avec M. Brunschvicg lui-même que la science est une activité particulière de l'esprit pour penser un aspect particulier de la nature, identifie pour son compte science et expérience, il identifie au jugement méthodologique du savant : le réel *doit être* mathématique, un jugement dogmatique : le réel *est* mathématique. C'est un jugement synthétique fondé sur un jugement de valeur qui n'a pas sa garantie dans la science.

Cette croyance à la science qui semblait ainsi résorber le dogmatisme dans une analyse de l'expérience intellectuelle est donc en réalité une *croyance* au sens métaphysique de ce terme, au sens que l'on prétendait justement exclure. Elle signifie qu'en dehors des sentiments égoïstes du « moi biologique » et de la pensée du mathématicien, il n'y a rien. Pour

1. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, pp. 351-353.

échapper au reproche de scientisme que Laberthonnière lui adresse avec toute apparence d'exagération, M. Brunschvicg pourrait rappeler qu'il a bien montré que la science n'est pas tombée du ciel. Elle s'insère dans un effort qui vient du plus bas qu'elle, des besoins même de l'humanité : la première géométrie a été l'art des arpenteurs égyptiens, la première astronomie fut à la fois l'art d'établir le calendrier et la science affective de l'action providentielle des astres. Et cet effort vise plus haut qu'elle, puisque toute définition que l'on donne de l'usage de la science enveloppe une métaphysique, soit que l'on ramène la personne à n'être qu'un phénomène, comme le font empiristes et matérialistes, soit qu'au contraire on entende marquer, avec Descartes et Kant, que la science ne suffit pas à nous introduire à la vérité de l'esprit. Seulement, après avoir rappelé qu'il a ainsi décrit l'effort intellectuel dont la science est issue, M. Brunschvicg devrait convenir qu'il a pris sa place à son tour parmi les métaphysiciens de la science. En rejetant de l'expérience humaine ce qui n'est ni l'égoïsme du moi biologique ni la physique mathématique, il s'assigne la tâche redoutable de soutenir que l'art, la morale, la vie religieuse ne sont autre chose que des efflorescences de l'un ou des retombées de l'autre. De fait, ne rattache-t-il pas aux mythes de la religion instinctive ce que Stoïciens et Chrétiens, Aristotéliens et Épicuriens avaient pu dire de la personne humaine avant que Galilée eût publié ses *Mechaniques* ? Et n'affirme-t-il pas que ce qu'il y a de religieux dans la pensée de Spinoza n'a jamais eu d'autre rôle que de laisser la voie libre à M. Einstein ¹ ? Ce n'est pas le moment de voir si ces larges zones de l'expérience ne sont pas susceptibles d'une autre interprétation. Il nous suffit, pour le moment, de remarquer que l'interprétation qu'en donne M. Brunschvicg relève d'une *croyance* à la science qui ne se justifie ni par la science ni par la seule analyse régressive.

L'anti-dogmatisme de l'idéalisme critique est donc en réalité un système fondé sur une volonté d'incroyance qui, pour se donner un contenu, a besoin des croyances très dogmatiques en la création nécessaire de la vérité dans l'histoire, en la raison impersonnelle, en la science. Chacune de ces croyances nous est donnée comme allant de soi parce qu'imposée par la méthode d'analyse, que personne ne met en doute. Mais en fait, si l'analyse nous permet de critiquer et de relier les phénomènes de l'histoire, de la pensée, de la science, elle ne nous impose jamais de croire à l'histoire, à la Raison impersonnelle, à la science comme aux sources uniques du vrai. Au contraire, il nous est apparu qu'on ne peut tirer de l'histoire, de la pensée, de la science une vérité, fût-ce celle qu'y

1. LÉON BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, 3^e édit., Paris, 1923, p. 487.

trouve M. Brunschvicg, qu'à coups de synthèses et en se faisant une certaine conception de l'histoire, de la pensée, de la science. Lors donc qu'on définit l'expérience humaine comme le développement d'une méthode qui reste immanente à elle-même, on dogmatise et on systématise. Et ce système n'apparaît pas du tout détaché des conditions psychologiques, sociales et religieuses où il a été conçu. M. Brunschvicg semble avoir exprimé le regret que la philosophie ne puisse arrêter le cours de l'histoire au drame du Calvaire ¹. Il comprendra que nous ne l'arrêtons pas à ses propres ouvrages. La logique de la philosophie doit étudier par quel rythme s'est construit le système de la méthode pure. Pas plus que la *Cogitatio* cartésienne ne pouvait éviter d'être la pensée de Descartes pensant pour se situer personnellement au milieu du monde des idées, des désirs et des choses, l'idéalisme critique n'est indépendant de l'acte par lequel M. Brunschvicg se situe dans le monde des idées, des désirs et des choses. Nous avons déjà pu nous en apercevoir, mais M. Brunschvicg s'en est expliqué lui-même avec la plus grande netteté.

III

Idéalisme critique et expérience personnelle

Il n'y a rien au delà de la liberté. L'accord profond de l'intellectualisme et de l'éthique de l'idéalisme critique se trouve exprimé dans cette phrase de M. Brunschvicg, qui ajoute d'ailleurs aussitôt que c'est sur la notion qu'on doit se faire de la liberté que se concentrent les discussions menées autour des doctrines ². C'est pour donner à notre pensée l'occasion de s'affirmer et de dominer qu'il veut être dogmatique contre les sceptiques, mais c'est aussi pour la dégager de toutes les entraves qu'il s'insurge contre le réalisme. Il ne conçoit l'être que comme l'ennemi de la pensée, qui la limite du dehors et la brime. Le réalisme, par sa triple croyance à la matière, à l'âme et à Dieu, n'a d'autre effet, pense-t-il, que de limiter par la « transcendance de la révélation » cette liberté qui ne saurait s'épanouir que dans « l'immanence de la réflexion » ³. Cette volonté de liberté fait l'âme de cet idéalisme méthodique qui, nous l'avons vu, évite les difficultés de l'idéalisme absolu en se refusant d'abord à nier systématiquement, par exemple, l'existence de la matière dont il a tant besoin, mais qui se refuse méthodiquement à appeler être ce qui ne paraît point dans les relations établies par la conscience dans l'acte concret du jugement. Kant avait laissé subsister

1. *La raison et la religion*, Paris, 1939, p. 113.

2. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 754.

3. *Ibid.*, pp. 754, 777.

une grave équivoque au cœur de son système en appelant à la fois *Divers* (Mannigfaltig) et *Noumène* la matière dont est faite notre connaissance, et c'est à coup sûr parce qu'il l'a bien voulu qu'il a conféré à ce résidu que l'on obtiendrait en retirant de l'objet connu les formes par lesquelles nous le connaissons, la dignité de l'Intelligible. Avec M. Brunschvicg cette équivoque disparaît : ce qui n'est point contenu tout entier dans l'acte du jugement est en soi inintelligible et sans valeur : « La conscience est créatrice des valeurs morales comme des valeurs scientifiques ou des valeurs esthétiques ¹. » En particulier toute vie spirituelle tourne court si elle cherche quoi que ce soit hors du jugement vérifiable dans l'ordre même des phénomènes : « Si les religions sont nées de l'homme, c'est qu'à chaque instant il lui faut échanger le Dieu de l'*homo faber*, le Dieu forgé par l'intelligence utilitaire, instrument vital, mensonge vital, tout au moins illusion systématique, pour le Dieu de l'*homo sapiens*, aperçu par la raison désintéressée... ² », et qui, nous le savons, n'existe « en esprit et en vérité » qu'à la condition de ne pas *être*.

Il arrive donc à l'idéalisme critique, qui se donne comme une méthode pure et une mise en œuvre de la pure « raison désintéressée », d'être finalement un *idéalisme d'intention*. Et nous ne pensons certainement pas à lui reprocher d'être un idéalisme d'intention, puisque toute grande doctrine est la mise en forme d'une intention profonde. Seulement on ne peut lui accorder d'être autre chose, c'est-à-dire justement d'être une méthode pure garantie par la seule raison impersonnelle : « Nous aurons, écrit M. Brunschvicg au début de *L'expérience humaine et la causalité physique*, à consulter l'expérience *telle qu'elle est*. ³ » Mais nous ne croyons pas qu'il soit au pouvoir de quelque philosophe que ce soit de décrire l'*expérience humaine* telle qu'elle est, sans prendre par là même la responsabilité de nous dire quelles sont les valeurs qu'il a choisies pour construire *sa propre expérience personnelle*. L'objectivisme que M. Brunschvicg entend nous faire recevoir comme dérivant de l'infaillible méthode analytique n'est donc pas plus pur que l'objectivisme des synthèses réalistes, de jugements de valeur et de choix dogmatiques. Nous avons montré chemin faisant que c'est par suite de jugements synthétiques qu'il définit le sens de l'histoire, de la science, de la Pensée impersonnelle, et que tous ces jugements synthétiques sont en même temps des jugements de valeur. Toutes ces remarques se rejoignent ici pour nous imposer cette conclusion que l'expérience dont nous parle M. Brunschvicg n'est pas l'expérience humaine qu'il aurait saisie *telle qu'elle est* (car en ce sens elle n'existe pas), mais l'idée qu'il s'est faite

1. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 744.

2. *La raison et la religion*, p. 263.

3. *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 7.

de ce que *l'expérience humaine doit être*. Et répétons encore qu'il n'en pouvait aller autrement, mais il faut que tout le monde en convienne.

Cette idée de l'expérience résulte, en définitive, d'une certaine conception de la liberté, qui nous paraît présenter de bien grandes difficultés.

La liberté n'est pas un cadeau de la nature, mais une conquête. Nul ne le sait mieux que M. Brunschvicg, qui justement dénonce dans le réalisme l'*error communis* par laquelle l'homme serait perpétuellement tenté de sacrifier sa liberté. La grande question est donc de savoir comment, en fait, nous pouvons devenir libres : « L'unique nécessaire, écrit-il à la fin de *La Modalité du jugement*, apparaît maintenant de la façon la plus nette, ce serait de faire disparaître, de diminuer tout au moins les obstacles que les conditions matérielles de la vie opposent à la pureté de l'activité morale ¹. » L'idéalisme dogmatique va trop vite en besogne en identifiant l'individu que nous sommes avec l'Esprit universel. Car il n'a jamais expliqué comment si, en fait, nous sommes tels, nous avons quand même à nous libérer de l'erreur et du mal. Le réalisme, lui, cherche à montrer que nous pouvons nous libérer en nous réformant et en nous transcendant à l'appel d'un Dieu qui n'est pas nous. Mais, dans cette solution, M. Brunschvicg retrouve la menace d'un nouvel esclavage : « La croyance irrationnelle à la transcendance de Dieu vouait l'homme à une ignorance éternelle ; mais la libération est venue par la science ². »

C'est donc par la science que nous gagnons la liberté. Le désir d'infini qui tourmente l'âme humaine ne conduit pas à Dieu, comme l'ont pensé avec tant d'autres Descartes et Pascal : les mathématiques et l'astronomie nous ont montré qu'il n'y a pas d'autre problème de l'infini que celui qu'elles nous apprennent à résoudre ; la découverte du calcul infinitésimal et l'inventaire des « espaces infinis » qui effrayaient Pascal nous ont rendu intérieures ces zones que « les religions anciennes » ³ nous présentaient comme transcendantes, et ont mis un point final aux rêves de ces vieilles religions : « La critique moderne l'a fait comprendre, et ici encore c'est Pascal qui s'est fait son interprète en termes inoubliables, la dignité véritable est donc le sujet pensant, rompant le cadre de l'individualité organique qui chez nous sert d'instrument, capable d'embrasser dans l'unité d'un système la multitude des points dispersés à travers l'espace et la succession illimitée des mouvements temporels. Le spiritualisme de la pensée, en opposition radicale avec la métaphysique substantialiste et réaliste des théologiens, a son point d'appui dans la science, dans l'astronomie en particulier.... Or, cette idée que

1. *La modalité du jugement*, p. 230.

2. *Spinoza et ses contemporains*, 3^e édit., Paris, 1923, p. 464.

3. *Nature et liberté*, Paris, 1921, p. 147.

l'esprit humain, dégagé de toutes les particularités, de toutes les contingences qu'entraîne le cours de la civilisation, se rend capable de participer à la vie réelle de l'univers, d'entrer avec lui en relation de parenté véritable et de communion, n'est-ce pas une idée religieuse ? n'est-ce pas, à sa racine même, l'idée religieuse ? ¹ » C'est en nous-mêmes que nous trouvons l'infini, dans la force que l'instrument mathématique nous donne de le faire entrer dans nos calculs : « La conscience paisible de manier désormais l'infini et le continu est le fruit d'une double réflexion sur la pensée et sur l'espace dont Descartes, dès ses premiers travaux, avait montré qu'ils dérivait de la même notion de mouvement continu ². » Tous les problèmes métaphysiques ou religieux qui s'avèrent insolubles à la réflexion scientifique, comme par exemple le problème des origines, seront rejetés hors de la pensée, hors de la philosophie, comme de faux problèmes que l'on n'a pas le droit de poser : « La critique scientifique est la condition ou plutôt elle constitue déjà la première partie de la spéculation philosophique. C'est le progrès de la critique scientifique qui dissipe le mirage du problème des origines comme il avait dissipé le mirage du problème ontologique ³. »

Cette idée du salut par la science paraît d'abord bien différente, à coup sûr, de celle où se complaisaient les scientifiques du ^{xix}^e siècle. Pour eux, la science nous apportait la vérité toute faite ; pour M. Brunschvicg elle nous libère justement en nous obligeant à faire la vérité. De l'une à l'autre de ces conceptions, il y a toute la différence du réalisme à l'idéalisme. Toutefois nous avons déjà dit qu'il nous semble fort difficile de parler d'individualisme concret dans cette perspective où l'individu et l'univers apparaissent tour à tour comme des abstractions. Mais quand il s'agit de définir la liberté, les difficultés augmentent encore si possible : peut-il y avoir une doctrine phénoméniste de la liberté ? Kant avait si bien vu cette difficulté qu'il avait renoncé à la résoudre en posant la liberté comme un fait, sans s'astreindre à nous dire comment on peut se savoir libre lorsqu'on ne se connaît que comme phénomène. Du moins nous laissait-il la faculté de penser que tout cela s'arrangeait dans le monde nouménal. Mais M. Brunschvicg ne croit pas au noumène. Par là il assume la lourde tâche de nous expliquer comment il peut y avoir de la liberté dans un monde sans réalités.

Le phénoménisme semble d'abord offrir d'amples ressources à une doctrine de la liberté. Où il n'y a que des apparences, rien ne limite le libre jeu des initiatives. Mais la liberté qui ne serait qu'un jeu mériterait-elle d'être appelée liberté ? Du moment que l'on nous dit que

1. *Ibid.*, pp. 149-150.

2. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 686.

3. *L'idéalisme contemporain*. Paris, 1905, p. 173.

nous avons à nous sauver d'une illusion pour nous libérer par la vérité, il faut bien que l'on nous dise en quoi le phénomène vers lequel nous allons est moins illusoire et phénoménal que celui que nous quittons.

Mais on peut justement se demander si dans ce système nous avons quelque chose à quitter et quelque chose à trouver. La construction équivoque de la Pensée impersonnelle, qui est à la fois nous et autre que nous, permet sans doute de se donner l'illusion que la vie spirituelle est un mouvement, mais elle n'en donne que l'illusion. Car finalement, pour vivre pleinement et pour nous libérer, nous n'avons besoin de nul autre que de nous-même : « Maintenant que nous nous comprenons comme une partie dans un tout, a écrit M. Brunschvicg, il n'y aura rien qui soit destiné à nous demeurer proprement extérieur, rien dont nous ne tirions une occasion de développement intellectuel, par suite une source de joie. Nous irons vers les autres hommes, non point à contre-cœur pour obtenir, grâce à un effort de sacrifice pénible et d'abnégation, la concession d'une paix précaire, mais avec l'élan d'une âme qui est faite pour la conquête d'une vérité universelle, qui jouit d'une exaltation généreuse dans le sentiment de sa pure communion avec des êtres illuminés de la même raison ¹. » Nous ne voyons pas comment on résoudrait les difficultés que Laberthonnière découvre dans ce texte : si, en effet, il y a « unité radicale » entre nous et les autres, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'autres, si notre individualité n'est qu'un « royaume illusoire » ², si les particularités qui nous distinguent sont uniquement liées aux « circonstances d'espace et de temps », on ne voit pas comment il peut y avoir de sacrifice à faire pour nous unir ³. Autre chose est de *renoncer* à son égoïsme, autre chose de *nier* son moi biologique, comme si cette négation nous introduisait d'emblée dans la générosité et dans la liberté. Car d'une part, comme l'avait dit Descartes, ce n'est jamais que par fiction que l'on se pense sans son corps, et d'autre part cette fiction ne servirait de rien, puisqu'en fait toute la diversité des individus se retrouverait dans leurs intentions et dans leurs pensées.

Il est vrai que nos pensées peuvent s'unir par les mathématiques et par l'astronomie. M. Brunschvicg a répété bien des fois que la vraie conversion, des servitudes de l'égoïsme à la liberté de la générosité, s'est faite le jour où l'on a substitué au géocentrisme la doctrine de Copernic. D'abord, comme Laberthonnière l'a opportunément rappelé, l'héliocentrisme n'a pas du tout ruiné l'anthropocentrisme, mais au contraire imposé cette idée que le centre du monde est, pour chaque conscience,

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1927. Commémoration du deux cent-cinquantième anniversaire de la mort de Spinoza, p. 57.

2. *Ibid.*, p. 58.

3. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, pp. 365-366.

cette conscience même ¹. Mais surtout il serait trop facile, en prenant au pied de la lettre l'assertion de M. Brunschvicg, d'y voir une étrange réminiscence de ces cosmogonies morales que l'on croyait reléguées dans une époque où l'on ne distinguait pas ce qui mérite vraiment d'être appelé âme et ce qui mérite vraiment d'être appelé science. A qui fera-t-on croire que l'égoïsme est mort avec Copernic et qu'avec Copernic est née la générosité ? A qui fera-t-on croire que l'infini qui tourmentait Pascal était véritablement l'infini de l'univers stellaire ? Dans la perspective même où s'est placé M. Brunschvicg, on n'a pas le droit de présenter comme le fruit de l'effort spirituel qui nous libère de nos conditions organiques la contemplation de la nature par la science, car, par un détour, on en revient à s'assujettir à ce dont on voulait précisément se délivrer. Car qu'est-ce que la science de la nature sinon la science du sensible, et de l'organique, et du matériel ? Certes, M. Brunschvicg prend bien soin de dire que la nature que contemple le savant, ce sont encore des idées : le soleil de Galilée n'est pas le soleil que l'ignorant voit tourner autour de la terre. La pensée engendre en nous « de nouveaux cieux et une nouvelle terre », et c'est en ce sens que, pour M. Brunschvicg, « l'humanité véritable... sera corrélatrice de l'univers véritable » ². Et puis après ? Fera-t-on pour autant que ces idées ne procèdent pas de ce qui nous est d'abord présenté par les sens, et finalement ne s'y ramènent ? C'est « la vérité de l'univers qui nous introduit à la vérité de l'esprit » ³. Et l'on aura beau insister sur la part de l'esprit dans la formation de notre représentation scientifique de la nature, il reste que nous avons à devenir pleinement nous-mêmes par une réflexion qui nous laisse « sur place », au milieu de ces conditions matérielles et spatiales dont on nous dit tour à tour, ou même simultanément, qu'elles sont le mal dont nous avons à nous délivrer, et la vérité qui nous délivre.

Ce n'est donc qu'en apparence que l'on peut parler dans cette doctrine de l'effort spirituel comme d'un mouvement, de la liberté comme d'une conquête effective. On était tout disposé à faire confiance à l'idéalisme méthodique quand il nous promettait de nous montrer que la pensée a toujours du mouvement pour « aller plus loin », et voici que ce mouvement tourne sur lui-même : rançon d'une doctrine de l'immanence totale. On lui faisait confiance pour nous apprendre quelle différence il y a entre bien vivre et mal vivre, et voici que le fait de vivre se justifie par lui-même : rançon d'un phénoménisme pour qui, lorsqu'il n'est pas infidèle à sa propre doctrine, tous les actes se valent nécessairement : « Le fait de vivre tient en échec le pessimisme absolu auquel il

1. *Ibid.*, p. 352, note 1.

2. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 703.

3. *Les âges de l'intelligence*, p. 142.

semblait que la recherche exclusive du bonheur dût nous condamner.... Et, d'autre part, le fait de vivre ne tient pas moins en échec l'optimisme absolu que paraissait impliquer l'autonomie de la loi morale ; car il faut que le savoir soit accompli par un individu, et les conditions matérielles de la vie individuelle limitent la sphère où la loi morale est souveraine ¹. » Sans doute on semble vouloir simplement nous enlever cet espoir, que Kant voulait maintenir intact, de croire qu'un jour la moralité sera achevée. Mais en nous enlevant cet espoir on nous condamne à accepter ce monde tel qu'il est, avec « la double fatalité de la matière et de la vie », que nous n'avons ni à « bénir » ni à « justifier » ². Selon le vœu de Spinoza, qui était déjà celui des Stoïciens, qui est celui de tous les panthéistes, nous avons simplement à comprendre que le méchant est méchant comme le tigre est tigre, sans nous troubler pour autant. Mais alors, que signifie cette liberté qui ne refait pas la nature ? Comment l'univers nous ouvrirait-il l'accès d'un monde nouveau, puisque par la science nous pouvons bien prendre par rapport à lui une attitude de compréhension, mais sans rien ajouter à la fatalité dont il nous donne le spectacle ? « La tâche du philosophe est de rendre mathématiquement intelligible l'intégralité du monde de l'expérience. Il n'a pas à découvrir des objets nouveaux ; mais il approfondit sur place en quelque sorte sa connaissance des objets, en la pénétrant d'une lumière interne.... Ni les métaphores naïves et contradictoires du matérialisme, ni les illusions du subjectivisme, ne rendent compte de ce fait que posent la science et la pensée de l'homme : l'adéquation de l'idée et de la chose. Cette adéquation requiert l'ascension, du plan où sujet et objet sont encore distincts et mis en face l'un de l'autre, à un plan d'unité où ils s'identifient dans leur source commune, dans une indivisible intuition ³. » Entre *adéquation* et *ascension*, il faut choisir, du moins lorsque l'adéquation qui nous ferait monter serait celle de nous-même avec les choses dont a pourtant dit très explicitement qu'elles sont au-dessous de nous. Et s'il nous faut accepter telle qu'elle nous est faite cette double fatalité de la matière et de la vie, de la vie dont on proclame en outre qu'elle est « incurablement égoïste » ⁴, on ne voit pas comment cette acceptation nous procurerait la joie, surtout quand on a dit par ailleurs qu'ainsi que le remarquait Épicure, la joie a toujours sa racine dans « le plaisir du ventre » ⁵.

En résumé, le salut par l'intellection comprise comme un approfondi-

1. *La modalité du jugement*, p. 169.

2. *Bulletin de la Société française de philosophie*, janvier-mars, 1930, pp. 37-38.

3. *Spinoza et ses contemporains*, 3^e édit. Paris, 1923, p. 302.

4. *Bulletin de la société française de philosophie*, mai-juin, 1928, p. 85.

5. *Ibid.*, Cf. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personnaliste*, p. 405 ; *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, pp. 794-795.

dissement « sur place » de la connaissance d'un monde dont tout le contenu est strictement mathématique et physique, ne peut introduire dans notre vie qu'un semblant de générosité et un semblant de liberté. Il s'agit en fait d'un salut qui s'opère lui aussi « sur place », sans donner à notre volonté un autre objet que la matière, sans donner un sens à la vie qui continue à s'imposer à nous comme un fait que nous n'avons ni à maudire ni à bénir. Sans doute l'idéal mathématique de la pensée impersonnelle nous permet de nous faire des choses une représentation plus intéressante que celle du sens commun. Mais cet intérêt nouveau, qui se définit par un point de vue sur le monde, nullement susceptible de nous révéler un fait nouveau et une autre réalité que celle qui s'impose au sens commun lui-même, ne commande aucune attitude morale particulière. Nous n'avons d'autre ressource que de penser par une méthode meilleure les données qui s'imposaient à nous et qui continuent, comme le reconnaît explicitement M. Brunschvicg, à limiter la sphère où la loi morale est souveraine.

Au fond, l'idéalisme devait aboutir à cette impasse lorsqu'il se muait, de méthode critique des croyances spontanées, en négation systématique de l'être. Le drame qui oppose la chair et l'esprit a un sens pour un sujet concret qui doit s'orienter au milieu des réalités dont les unes peuvent l'égarer et les autres l'introduire à la liberté véritable ; il n'en a pas pour une pensée impersonnelle qui s'identifie avec le tout et qui ne peut donc avoir réellement à devenir. Quoi qu'il soit de la science, la morale, en tout cas, ne peut aller d'un phénomène à un autre phénomène, car tous les phénomènes se valent. Et la réduction au rang de phénomène de tous les objets de l'expérience indistinctement, ne confère pas à l'acte de penser la valeur absolue d'un fait qui se suffit à lui-même, car, pour la morale du moins, aucun fait n'a de valeur par lui-même. Le dualisme du moi biologique et de la Pensée impersonnelle, qui semble un moment introduire dans l'expérience le dynamisme sans lequel elle mourrait, ne sert qu'à symboliser l'incapacité où nous sommes de mettre la main sur la pensée achevée, qui serait le seul fait dont on pourrait dire qu'il se suffit à lui-même. Car il n'est aucun de nos actes de pensée qui ne suppose un choix et donc qui n'ait à se justifier. Ni la négation du moi biologique, ni l'affirmation de la vertu des mathématiques ne donnent à notre pensée concrète la justification dont elle a besoin, car cette négation est impossible, et cette affirmation ne suffit pas à transformer notre égoïsme en générosité. On se donne seulement l'apparence d'une « ascension », que l'on ne peut vouloir en réalité, puisque si l'on se transcendait en reconnaissant d'autres réalités que soi, on se reprocherait de sortir de l'expérience humaine. Ainsi on revient sur soi-même à l'instant où l'on prétend s'en évader, et, comme l'a

très bien dit Laberthonnière, « l'impersonnalisme ainsi compris n'est donc toujours que l'impersonnalisme d'individus qui le réalisent chacun pour leur compte »¹. Tout l'effort de la *mathesis* vers l'*Un* ne peut empêcher que M. Brunschvicg « fasse nombre » avec Descartes, Leibniz et Spinoza, par sa pensée même et non pas simplement par leur distinction dans le temps et l'espace. Il n'en pouvait être autrement.

Il nous apparaît donc que l'*expérience humaine* ne se laisse pas mieux saisir dans l'analyse réflexive érigée en *méthode pure* que dans les représentations audacieuses qu'essaient de nous en donner les *systèmes*. C'est encore par une construction soutenue par des postulats dogmatiques que l'on identifie l'expérience avec le progrès immanent de la réflexion, et non moins que les postulats systématiques, ceux-là encore procèdent d'une intention personnelle. Nombreuses sont les illusions des systématiques qui *croient* sans suffisamment *vérifier*. C'est une illusion de plus que de définir l'expérience par une attitude qui consiste à *vérifier* sans jamais *croire*, car en fait toutes les « âmes vivantes » dont l'idéaliste essaie de retrouver le contact dans l'histoire sont des âmes qui ont systématisé et qui ont cru, et lui-même ne les comprend à son tour que parce qu'à son tour il systématise et il croit.

La logique de la philosophie ne se laissera donc pas arrêter par l'identification de l'expérience avec l'idéalisme méthodique. L'expérience humaine est beaucoup plus vaste et plus complexe qu'il ne le dit ; il n'est lui-même qu'un de ses aspects. Par antithèse avec les systèmes qui entendent reconstruire l'expérience *a parte rei*, et qui échouent parce qu'ils traduisent avant tout l'expérience d'une personne, il essaie de la reconstruire *a parte mentis cogitantis*, et il échoue encore parce qu'il est encore l'expérience d'une personne qui croit se gagner et se libérer en refusant de trouver l'être dans sa propre pensée. La psychanalyse des doctrines doit donc creuser plus profondément que cette prétendue méthode pure qui est encore un système.

Aussi bien, pourquoi ne pas reprendre sur d'autres bases, en se servant des résultats acquis par les analyses précédentes, la définition de l'expérience ? Dans son jeu spontané, la pensée nous montre le spectacle d'un rythme perpétuel du système à la méthode et de la méthode au système. La vraie méthode sera de résister à l'illusion de la méthode pure comme à celle des systèmes tout faits, pour étudier d'abord comment à l'intérieur de l'expérience humaine, et par le rythme que nous avons indiqué, la pensée conçoit l'être, non pour se limiter mais pour grandir par lui.

1. LABERTHONNIÈRE, *op. cit.*, p. 428.

CHAPITRE IV

PENSÉE ET RÉALITÉ

1. Expérience concrète et systèmes abstraits : les chassés-croisés de l'idéalisme et du réalisme, de l'immanence et de la transcendance. — 2. Position expérimentale du problème ontologique. — 3. L'inévitable réalisme. — 4. Les deux notions de l'être ennemi ou ami.

Les analyses précédentes nous ont permis de dénoncer le mythe de l'expérience pure sous les deux formes en apparence contraires où il se manifeste : l'illusion du système qui bouclerait sur lui-même, l'illusion d'une méthode qui se suffirait à elle-même. Aucune expérience humaine n'échappe à la nécessité d'user de la pensée suivant le rythme qui est celui de la pensée, et qui inclut à la fois systématisation et méthode. Tout philosophe, avant même de nous avoir proposé une définition de l'expérience pure et précisément pour nous proposer cette définition, a usé de ce rythme, qui a été celui de sa pensée concrète et qui construit son expérience véritable. Et lorsqu'il a formulé sa définition de l'expérience, elle porte la trace de cette genèse. Seulement toute doctrine est une traduction forcément inadéquate de cette expérience concrète et c'est pourquoi tout philosophe se fait si facilement illusion à son sujet. Tantôt il étale son expérience concrète dans un système qui prétend nous donner un tableau de « l'expérience pure », et alors il se masque à lui-même les intentions méthodiques qui en fait l'ont conduit à construire ce système. Tantôt, en apparence plus prudent mais néanmoins tout aussi ambitieux, il étale son expérience concrète dans une méthode pure qu'il identifie semblablement avec l'expérience humaine, et alors il se masque à lui-même toutes les synthèses systématiques par lesquelles il s'est accordé le droit de ne pas systématiser. La première tendance aboutit aux différentes formes du réalisme, la seconde à l'idéalisme et spécialement à l'idéalisme critique. Mais comme chacune de ces définitions de l'expérience pure est une abstraction construite à partir de l'expérience concrète et personnelle du philosophe, on n'en comprend véritablement le sens que par l'analyse de l'expérience concrète dont elle est issue. A cette condition seulement on abandonnera le jeu qui consiste à définir la pensée et la réalité comme des abstractions, et l'on pourra saisir le sens expérimental de ces notions.

I

Expérience concrète et systèmes abstraits

Que toute doctrine qui prétend définir les rapports de la pensée et du réel dans l'absolu d'une « expérience pure » soit en fait le produit d'une construction dont les matériaux et le plan sont empruntés à une expérience concrète et personnelle, on devrait s'en apercevoir en remarquant qu'il est tout à fait impossible de la comprendre complètement en dehors de l'esprit qui l'a conçue. Il y a autant de réalismes que de réalistes et d'idéalismes que d'idéalistes. Les philosophes le savent bien, qui, dans l'excellent *Vocabulaire de la philosophie* auxquels tous les membres de la *Société française de philosophie* ont collaboré, nous avertissent que la plupart des termes en *isme* sont vagues, équivoques et tendancieux¹. En employant de tels mots, puisqu'on ne peut s'en passer, on doit se rappeler sans cesse qu'ils recouvrent moins des doctrines arrêtées que des intentions. Aussi bien, avons-nous essayé de les employer sans nous laisser prendre à leur magie facile et pour indiquer seulement des directions possibles de la pensée.

On se vante de les rendre plus précis en revisant sans cesse les doctrines qu'ils sont censés désigner, pour les adapter plus exactement aux données de l'expérience. A un réalisme ou à un idéalisme que l'on juge trop sommaire, on voudra substituer un réalisme ou un idéalisme plus perfectionné, qui ralliera tous les suffrages parce qu'on aura montré que lui du moins s'accorde avec « l'expérience ». Mais l'on ne s'aperçoit pas que ce travail est vain : pour agencer des puzzles de telle sorte qu'ils refassent l'image dans laquelle on les a découpés, il faut que l'image soit donnée d'abord. Mais « l'expérience pure » ne nous est jamais donnée ; nous n'avons ni le dessin qu'il s'agirait de reconstruire ni le cadre dans lequel nous aurions à faire tenir nos puzzles. Le succès ou l'insuccès de nos doctrines ne dépend donc point de leur conformité ou de leur non conformité avec une « expérience » où tout le monde pourrait venir puiser à loisir, mais de la valeur de l'expérience concrète d'où elles sont issues.

Il ne saurait y avoir que des réalismes et des idéalismes *d'intention*. Les chassés-croisés auxquels on assiste dès que l'on essaye de définir ces doctrines en fonction de l'expérience pure, ont de quoi confondre la raison.

1. A. LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie*, Paris, 1928, article *Subjectivisme*, p. 810.

On a appelé *réalisme* la doctrine de Platon, pour qui les Idées sont plus réelles que les êtres individuels et sensibles. On appelle aussi réalisme la doctrine d'après laquelle l'être est par nature autre chose que la pensée. De l'une à l'autre de ces définitions s'est produit, selon la remarque du même *Vocabulaire*¹, un véritable « échange de sens ». La même aventure arrive au terme d'*idéalisme*, dont les philosophes conviennent qu'il « désigne moins une doctrine qu'une orientation »². Sans doute il est facile de dire que le réalisme affirme l'existence de l'être hors de la pensée, alors que l'idéalisme tend à ramener toute existence à cette pensée. Il l'est beaucoup moins de montrer quelle est historiquement la doctrine qui a jamais pu s'achever soit en affirmant l'être qui ne serait pas un objet de pensée, soit en affirmant une pensée qui serait pure contemplation d'elle-même. M. Brunschvicg a plusieurs fois voulu donner de ces deux termes une définition sans équivoque : « *Idéalisme*, écrit-il par exemple, peut avoir un sens très précis, à condition de ne pas séparer la théorie de la connaissance et la métaphysique ; car précisément l'idéalisme soutient que toute la métaphysique se réduit à la théorie de la connaissance. L'affirmation de l'être a pour base la détermination de l'Être comme connu, thèse admirablement nette (sauf analyse ultérieure du mot *connu*) par opposition au réalisme, qui a pour base l'intuition de l'être en tant qu'être³. » Mais cette définition ne lève pas toute ambiguïté. Elle réserve « une analyse ultérieure du mot *connu* », et c'est bien là que gît la difficulté. Si l'on dit que le réalisme fonde l'affirmation de l'être sur autre chose que la détermination de l'être connu, en le condamnant on exorcise un fantôme, car quel philosophe a jamais voulu nous faire affirmer ce que nous ne connaîtrions pas de quelque manière ? L'intuition est encore une forme de la connaissance, et pour rejeter le réalisme il faudrait montrer que l'intuition du réel est impossible. Tâche impossible elle-même, s'il en fut, car si l'on dit que pour l'idéalisme « l'affirmation de l'être a pour base la détermination de l'être comme connu », ou bien l'on énonce un truisme que le réalisme admet tout autant que l'idéalisme, ou bien on accepte de montrer que la connaissance s'achève tout entière dans l'immanence d'une pensée qui ne porterait sur rien, ce qui, en toute rigueur, irait à identifier vérité et erreur comme deux actes équivalents de la pensée, et donc à enlever toute espèce de sens au mot connaître. Aucun philosophe réaliste ne pourra jamais nous faire évader de notre acte de connaissance pour nous faire contempler

1. *Op. cit.*, art. *Réalisme*, p. 684.

2. *Ibid.*, art. *Idéalisme*, p. 318.

3. *Ibid.*, p. 324 ; cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 534, texte cité supra, ch. III, p. 96.

du dehors l'accord de nos idées avec la réalité ; jamais aucun philosophe idéaliste ne pourra nous convaincre que notre pensée a le droit de recommander indistinctement tous ses produits du seul fait qu'elle les aura pensés. Voilà pourquoi, sur le plan des doctrines, nous assistons à un chassé-croisé incessant, à de déconcertants « échanges de sens ». Le réaliste n'affirme l'être que parce qu'il croit le connaître ; l'idéaliste n'affirme la valeur de la pensée que parce qu'elle aboutit à une conception « objective » des choses. Faudra-t-il donc transposer à propos de ces grandes doctrines le mot du poète mourant : « Naturalisme, symbolisme, des bêtises » ?

Mais tout cet imbroglio s'éclaire si l'on parle de l'idéalisme et du réalisme comme de deux *intentions* divergentes au moins en apparence. Nul philosophe n'a nié sérieusement que toute expérience soit une expérience de pensée. Nul non plus n'a nié le réel sous sa forme la plus brutale qui nous est signifiée par le monde matériel. C'est dans les polémiques de manuels, au niveau des mauvaises initiations scolaires, que l'on parle des philosophes « qui nient l'existence du monde extérieur », ou d'autres philosophes pour qui l'ontologie serait la connaissance d'un au-delà de la pensée. Il ne faut pas se laisser prendre à ces jeux. Il est bien clair que tout idéalisme n'a jamais pensé qu'à *donner un sens* au monde de la perception, qu'il le définisse avec Berkeley comme « une mince pellicule entre nous et Dieu », ou avec M. Brunschvicg comme le moyen qui « nous introduit à la vérité de l'esprit ». Comme il est bien clair que tout réalisme n'a jamais pensé qu'à *donner un sens* au monde de nos idées, qu'il le définisse avec Platon comme l'image du monde intelligible ou, avec Bergson, comme une prise de vue provisoire sur un donné qui le déborde de toutes parts. Seulement ce n'est pas toujours un même sens que l'on donne à la perception ou aux idées. En vain voudra-t-on faire croire qu'on le définit en fonction de l'expérience pure, il résulte en réalité de l'intention qui a présidé à la conduite de l'expérience personnelle du philosophe, de la manière dont il a usé du rythme inévitable de la pensée.

Nous avons dit que la multiplicité des idées que l'on se fait de l'expérience peuvent se ramener à quelques types déterminés. Il est facile, en effet, de discerner deux directions possibles de l'expérience personnelle qui iront elles-mêmes en se scindant.

Ou bien on ne *veut* donner de valeur qu'au travail de l'esprit, et l'on sera *idéaliste*. Nous avons vu que, par exemple, l'expression « le monde physique *est* mathématique », signifie en réalité que « le monde physique *doit être* mathématique ». Pourtant, qu'il ne le soit pas dès maintenant pour nous en réalité, nul ne pourrait le nier sans nier l'hétérogénéité de la perception et de la science d'une part, les hésitations de la

science elle-même d'autre part. Aussi bien le mouvement idéaliste de la pensée va aussitôt bifurquer. Ou bien on en restera pour tout de bon à un *idéalisme méthodique*, qui définira l'expérience comme une idéalisation progressive du donné, en réservant l'autonomie de ce qui n'entrerait pas dans le cadre de nos idées actuelles, mais sans nier l'existence de ce royaume obscur, *sans par conséquent nier l'être ni le réel*. Ou bien on ira jusqu'à l'*idéalisme systématique*, qui définira l'expérience comme la contemplation de la pensée par elle-même dans une immanence totale au nom de laquelle *on niera que l'être soit l'être, et le réel le réel*, en opposant à leur existence illusoire la seule existence et la seule réalité du jugement actuel. Et peu importe que l'on présente cette seconde solution comme la mise en œuvre de la seule méthode d'analyse, nous savons qu'il s'agit bien d'un système.

Reste l'autre direction possible. *On veut* alors ne donner de valeur qu'aux enseignements que nous recevons de l'objet, et l'on se dit alors *réaliste*. Toutes les déceptions que l'on peut éprouver quand on essaie de définir l'objet n'y font rien. On aura beau s'apercevoir, par exemple, que l'univers de la perception ne serait pas ce qu'il est sans l'activité de l'entendement et des sens, on affirme que l'objet « est » différent de la pensée, ce qui, à y bien regarder, signifie qu'il « doit être » un en soi. Car enfin, Hylas est bien embarrassé pour répondre à Philonous quand il lui fait remarquer qu'il n'y a pas une seule des représentations qu'il se fait de ce réel en soi qui ne soit une idée. Et dès lors le mouvement réaliste va, lui aussi, bifurquer. Le *réalisme méthodique* cherchera, comme Descartes l'a fait, à trouver dans l'analyse des conditions de la pensée une raison d'affirmer le réel : comme l'a dit M. Gilson, le « Cogito ergo sum » se développe chez Descartes en un « Cogito ergo res sunt »¹. *Rien ne compromet dans cette doctrine l'autonomie de la pensée*. Ou bien on se situera d'emblée dans le donné extérieur pour montrer comment, à partir de ce donné, la pensée pourrait être engendrée. Dans ce *réalisme systématique* la pensée elle-même semble construite et fabriquée par les choses, et c'est bien à ce résultat qu'aboutissent et le matérialisme et les différentes formes de l'atomisme mental inspiré par le sensualisme de Hobbes et de Condillac. Il y a donc, en fait, deux sortes d'idéalisme et deux sortes de réalisme.

Un idéalisme et un réalisme se prévalent également de l'esprit de système : l'un en niant l'être au bénéfice de la pensée, l'autre réduisant la pensée à un reflet passif de l'être. L'un et l'autre dogmatisent au nom d'une *expérience pure*, qui serait dans un cas celle de l'immanence totale de la pensée, dans l'autre celle d'une extériorité dont la pensée pourrait

1. Étienne GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, s. d., p. 3.

se déduire. Nous avons vu que ni l'un ni l'autre ne peuvent s'achever, car, en fait, l'expérience pure n'est pas à notre disposition.

Un idéalisme et un réalisme se présentent, au contraire, comme des méthodes pour débrouiller l'expérience. Cela ne veut pas dire qu'ils cèdent à l'illusion de la « méthode pure », qui, nous l'avons vu, revient à un système, ni par conséquent qu'ils se défendent de systématiser à leur manière. Mais justement parce qu'ils ne nient point systématiquement le réel ni la pensée, les systèmes qu'ils proposent se présentent comme de perpétuels compromis entre notre pensée et l'objet, ils se gardent de se donner comme achevés, et c'est bien ce qui fait leur force. Au lieu de se situer d'emblée dans un système de l'expérience pure où pensée ou réel sont sacrifiés l'un à l'autre, ils restent en contact avec l'expérience personnelle, la seule donnée concrète dont nous puissions faire état, et qui nous donne le spectacle, comme nous l'avons vu, d'une oscillation perpétuelle entre le système et la méthode, l'ontologie et la critique. Ils gardent leur véritable caractère aux jugements de valeur par lesquels alternativement nous insistons tantôt sur la valeur de la pensée sans laquelle il n'y a pas de vérité connue, tantôt sur la valeur de l'objet sans lequel il n'y a pas de connaissance vraie. Et c'est à bon droit qu'ils se défendent de conférer à ces jugements de valeur, qui ne sont pas contradictoires, le caractère absolu de jugements ontologiques : « la pensée est tout », « le réel est tout », qui, eux, s'opposent irrémédiablement. C'est pourquoi, d'ailleurs, ces deux formes d'idéalisme et de réalisme tendent à se rejoindre, et, pour notre part, nous trouvons tout naturel l'accord dont M. Gilson se scandalise, entre certains réalistes scolastiques et Descartes ¹.

Si l'on voulait maintenant reprendre de ce point de vue la classification des différentes doctrines idéalistes et réalistes, peut-être éclairerait-on la confusion dont on se plaint à juste titre. Le *primum movens* de chacune de ces doctrines n'est pas, à coup sûr, la notion qu'elle croit avoir découverte de l'expérience, car cette notion est elle-même une construction et un résultat. Il est le choix que le philosophe a fait de la valeur qu'il veut accorder, ne disons pas à la pensée ou au réel, car ce sont là justement les termes qu'il s'agit de définir, mais aux moments inévitables du rythme de l'expérience intellectuelle. S'il accepte de le conduire jusqu'au bout à travers les phases nécessaires du système et de la méthode, le réel et la pensée lui apparaîtront s'étayant l'un l'autre. Si, au contraire, il bloque le rythme de la pensée sur l'un de ses termes, il systématise quoiqu'il en ait, et il étale un moment de sa pensée dans

1. Cf. E. GILSON, *op. cit.*, pp. 4-12.

l'absolu d'une expérience pure, pour affirmer la pensée aux dépens du réel ou le réel aux dépens de la pensée.

La vraie méthode est celle qui reste fidèle au rythme vrai de l'expérience intellectuelle. Il ne suffit pas de parler de méthode pour rester dans le dynamisme de l'expérience. A l'idéalisme « méthodique » de M. Brunschvicg, qui est un système de la pure immanence, s'oppose par exemple le « réalisme méthodique » de M. Gilson, qui est un système de l'objectivité pure. Il est facile en effet de se placer d'emblée dans la pensée pure ou dans le pur réel pour essayer ensuite de les débrouiller par une analyse « méthodique ». La vraie méthode consiste d'abord à s'interdire ce saut dans l'inconnu, pour rester en contact avec le rythme de l'expérience concrète où se concilient certains aspects du réalisme et de l'idéalisme, ceux-là justement par lesquels ils ne s'érigent pas en doctrines de l'expérience pure.

Notre dessein n'est pas de reprendre de ce point de vue l'exégèse des philosophies qui se sont formulées dans l'histoire. Il nous suffit d'en indiquer le principe. On verrait que l'histoire ne nous montre pas un progrès nécessaire de l'idéalisme ou du réalisme, mais bien une suite de retouches successives par lesquelles on essaie précisément de sortir des impasses où conduisent tour à tour les doctrines divergentes de l'expérience pure. Berkeley est idéaliste contre les excès du sensualisme ; la philosophie du comportement semble matérialiste, mais par certaines de ses intentions du moins, elle est une réaction salutaire contre les abus du spiritualisme arbitraire de la philosophie d'introspection. Les querelles des doctrines sont des querelles de mots si on les formule en fonction d'une expérience pure qui est elle-même un mot ; une logique de la philosophie leur trouve un sens lorsqu'elle y voit des alternatives où la philosophie se trouve nécessairement replacée lorsqu'elle s'aperçoit du vide des doctrines abstraites, et qu'elle reprend contact avec l'expérience concrète et son double mouvement de système et de méthode. On s'explique alors que Kant parle de « l'idéalisme matériel » de Descartes pour désigner ce qui lui paraît optimisme trop facile dans l'ontologie de Descartes ; Lachelier de « l'idéalisme matérialiste »¹ pour désigner ce qui lui paraît pessimisme injustifié dans la négation de la pensée, et M. Brunschvicg du « réalisme imaginaire » de Berkeley pour condamner l'optimisme qui pense achever la réduction du donné en idées définitivement claires et distinctes. Les mots importent peu. Ils ne reçoivent de sens que de la réaction d'un penseur devant un système abstrait qui ne cadre pas avec sa propre expérience.

Il faudrait reprendre la même exégèse à propos des termes si mal

1. J. LACHELIER, *Du fondement de l'Induction*, 7^e éd., Paris, 1916, p. 101.

définis d'*immanence* et de *transcendance*. Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler¹, et cette nouvelle querelle n'est qu'une forme de celle que nous venons d'essayer de résoudre. Aussi pourrions-nous être plus bref.

Là encore ce sont en réalité deux *intentions* qui s'opposent. « Dans quelque sens que l'on prenne l'ontologisme, écrit M. Ch. Serrus, il n'a qu'une hardiesse d'apparat, et ce qu'il donne comme transcendant n'est et ne saurait être que du sensible transposé². » Le sentiment qu'éprouvent bien des philosophes devant les hardiesses non seulement de l'ontologisme mais de l'ontologie en général, est parfaitement exprimé dans cette phrase. Au « dogmatisme ignorant », on voudra opposer, avec M. Brunschvicg, « la savante ignorance ». La véritable modestie, qui garde à la pensée toute sa pureté, consisterait à voir dans le transcendant la dernière idole.

L'idolâtrie, répond M. Maurice Blondel, consiste à poser la pensée humaine dans une illusoire suffisance, dans une suffisance dont chacun de ses actes nous apprend qu'elle est contrainte de sortir : « Nous ne devons pas, sous peine d'illusion idolâtrique, faire de notre esprit humain le principe éclairant ni la force de cohésion entre nos pensées et les vérités même d'ordre empirique dont s'alimente la connaissance³. » Et il précise bien qu'il ne s'agit pas d'en revenir à un dogmatisme présomptueux, mais au contraire de s'en garder par une modestie qui conserve à la pensée sa pureté : « Dès lors, écrit-il, la conclusion d'une étude de la pensée doit être moins un remplissage artificiel et décevant, qu'une évacuation, si l'on peut dire, de toute présomption, qu'un aveu analogue à celui que réclamait Augustin lorsqu'il disait que la suprême erreur à éviter, c'est de croire lumineuses et solides par elles-mêmes nos idées humaines, fût-ce l'idée de Dieu qui, restreinte à nos conceptions métaphysiques, ne serait qu'une idole canonisée⁴. »

Ainsi des deux côtés on guette le moment où la doctrine adverse va se figer en système. Et de fait il n'est que trop facile de résoudre le problème de l'expérience par un système de la pure transcendance ou par un système de la pure immanence : dans un cas c'est l'être, dans l'autre la pensée qui s'érigent en idoles. Mais, aussi bien, chacun se défend de tomber dans ce travers. Lorsqu'on suit une discussion entre deux philosophes de la valeur de M. Blondel et de M. Brunschvicg, on ne saurait s'étonner de constater qu'ils cherchent des points de contact sur le terrain de la méthode. Dès lors le recours à la transcendance, comme le recours à l'immanence, paraissent l'un et l'autre dirigés par l'intention

1. *Supra*, ch. III, pp. 106-114.

2. Ch. SERRUS, *L'Esthétique transcendantale et la science moderne*, Paris, 1930, p. 148.

3. Maurice BLONDEL, *La Pensée*, t. II, Paris, 1934, p. 319.

4. *Ibid.*

de maintenir pur de tout alliage le rythme de la pensée : « Pour nous, comme pour M. Blondel, écrit M. Brunschvicg, l'essence de la méthode réflexive est dans la solidarité entre l'approfondissement rétrospectif et la fécondité prospective. Seulement, si nous ajoutons, quant à nous, que la méthode réflexive doit être aussi méthode analytique, c'est qu'il nous paraît impossible de rompre en quelque point que ce soit la solidarité qui rend la progression de la synthèse relative à la régression de l'analyse : la synthèse, considérée à part de l'analyse, n'a pas de place dans le tableau des opérations qui conduisent au vrai. L'homme ne peut s'évader du circuit de ses propres jugements ¹.... » On ne saurait s'étonner non plus si le débat se trouve délimité, cette fois, avec la plus exacte précision. Nous avons dit que le grand péril de la philosophie est de passer indûment de la méthode au système. D'habitude les philosophes s'en rendent si peu compte que non seulement ils y succombent pour leur part, mais ils ne savent même pas dire clairement que ce qu'ils reprochent en fait à leurs adversaires, c'est d'y avoir eux-mêmes succombé. Or, écrit M. Brunschvicg, à vouloir considérer à part le mouvement synthétique de l'esprit, comme le fait M. Blondel, on risque de faire que la « méthode d'immanence » s'évade de l'immanence en requérant l'être. Ce qui suppose, évidemment, que l'on passe d'une méthode à un système qui ne s'y trouve pas impliqué. Est-il vrai que M. Blondel commette cette faute ? Nous ne le croyons pas, si nous nous en tenons à l'analyse qui nous a montré que, quoiqu'on fasse, le moment de système et donc de synthèse est essentiel à la pensée et légitime. En revanche nous pensons que M. Brunschvicg passe lui-même de la méthode au système tout en s'en défendant, et, croyons-nous, c'est bien quand même de cela qu'il convient lorsqu'il écrit en conclusion de ce débat : « Ce qui caractérise, en revanche, l'analyse réflexive, liée elle-même au primat de la liberté, c'est que le système de l'immanence ne peut pas ne pas être impliqué dans sa méthode ². » Nous avons dit très précisément que l'idéalisme critique est « un système de la méthode pure » ; nous ne reviendrons pas sur les raisons qui nous permettent de croire que ce système est lié à la méthode de l'analyse par une suite de synthèses qui lui donnent un contenu qu'elle n'a pas par elle-même.

En tout cas l'enseignement qui résulte d'une discussion comme celle-là nous aide grandement dans le dessein que nous avons formé de définir la notion d'expérience par une véritable logique de la philosophie. Bien des querelles qui restent de mots tant que l'on voit dans les systèmes

1. LÉON BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 782.

2. *Ibid.*, p. 783.

des schémas plus ou moins achevés d'une expérience pure dont nous ne pouvons juger, et pour cause, deviennent hautement significatives et véritablement dramatiques lorsqu'on y décèle les directions possibles de l'expérience concrète. C'est en fonction de celle-là, la seule dont il nous soit permis de parler parce qu'elle est la seule véritablement humaine, que les doctrines et jusqu'aux mots dont elles usent prennent leur vrai visage. Mais elle se trouve, si nous osons ainsi parler, en-deçà des doctrines, dans le mouvement concret de la pensée qui les formule, et non au-delà comme trop souvent on voudrait le faire croire, comme trop souvent on le croit. Toute idée que nous nous faisons de l'être est nécessairement construite, comme aussi toute idée que nous nous faisons de la pensée elle-même. Dès lors ces mots d'*être* et de *pensée*, de *réalisme* et d'*idéisme*, de *transcendance* et d'*immanence*, impossibles à définir du point de vue de l'expérience pure, et qui donnent lieu alors à ces chassés-croisés et à ces « changements de sens » que nous avons rapidement rappelés, n'expriment en réalité que les réactions d'une expérience personnelle devant les abstractions où l'on voudrait l'enfermer. Ils expriment aussi parfois, et heureusement, par ces réactions mêmes, une direction où il peut être utile de s'engager car, nous nous sommes déjà suffisamment expliqué sur ce point, lorsque nous détachons ces mots ou ces doctrines de leur référence illusoire à l'illusoire expérience pure pour les rattacher aux directions suivies par l'expérience personnelle, nous n'entendons point dire qu'ils n'expriment que « des états d'âme psychologiques ». L'expérience personnelle dont nous parlons n'est pas le jeu subjectif de la fantaisie individuelle. Elle est au contraire la seule expérience humaine qu'il nous soit donné de vivre : celle d'un sujet pensant à qui viennent perpétuellement, qu'il le veuille ou non, l'idée d'autres existences que la sienne, et, sur lui-même, des idées contradictoires par lesquelles il se représente, par exemple, comme un produit de la matière ou comme un enfant de Dieu. Mener à bien son expérience personnelle et la définir, c'est avant tout donner un sens à ces idées, se situer par rapport à soi-même et aux autres. On ne gagne rien à terminer par un coup d'état le laborieux travail de cette expérience nécessaire en se situant d'emblée dans le pur réel ou dans la pensée pure. La vérité ne peut être le fruit que d'une fidélité constante au rythme vrai de notre pensée.

II

Position expérimentale du problème ontologique

On comprend dès lors en quel sens nous parlerons d'une position expérimentale du problème ontologique. Toutes les équivoques que nous avons dénoncées se rejoignent ici pour obscurcir cette expression. Nous voudrions que les éclaircissements précédents nous servent maintenant à montrer en quel sens elle est acceptable.

Tant qu'on se plaçait au point de vue de la prétendue « expérience pure », les rapports de la Pensée et de l'Être demeuraient inintelligibles. Que l'on se donne d'abord des *idées* pour se demander s'il leur correspond un *réel* qui leur serait extérieur, ou que l'on se donne d'abord le *réel* pour se demander comment nos *idées* peuvent le reproduire, le problème est insoluble parce qu'il ne se pose pas. Il est insoluble, car pour affirmer que la pensée et le réel s'accordent ou divergent il faudrait, de ce point de vue, se situer à la fois hors de la pensée et hors du réel, dans l'absolu de l'expérience pure. Il ne se pose pas, car ce que l'on met alors sous les mots de pensée, de réel et d'expérience, ce ne sont point des idées claires et distinctes, mais des fantômes dont, en fait, nous n'avons rien à dire parce que nous ne les connaissons pas. Il importe donc peu que les adversaires de l'ontologie lui reprochent de vouloir nous faire croire à une réalité située « hors de l'expérience », ou que ses partisans acceptent de nous montrer qu'elle « reste d'accord avec l'expérience », fût-ce, s'ils se méfient de l'intuition ontologique comme d'un dangereux illuminisme, en prétendant nous imposer leurs conclusions par la force du seul raisonnement. On ne s'entend pas sur le sens des mots.

Cette confusion manifeste, nous la trouvons par exemple dans une note de ce bon historien que fut Picavet. Rendant compte de l'ouvrage de baron Carra de Vaux sur *Al Gazali*, il félicite l'auteur de l'effort d'impartialité dont il a donné l'exemple, quoique faisant ouvertement profession de catholicisme. Il serait utile, croit-il devoir ajouter, que ses coreligionnaires vinssent en aide dans le même esprit « aux historiens purement rationalistes ». Et, pour expliquer cette expression, il ajoute : « Il va sans dire que nous entendons par là non pas ceux qui se serviraient de la raison pour lutter contre la foi, mais qui ne se réclament que de la raison et de l'expérience interne ou externe ¹. » Or nous ne savons pas qu'aucun historien ou philosophe ait jamais prétendu imposer ou

1. *Revue philosophique*, 1905, t. I, p. 314.

proposer une conclusion quelconque au nom d'autre chose que de la raison et de l'expérience interne ou externe ! Le croyant lui-même prétend bien donner des raisons de sa foi. La déclaration de Picavet relève nettement de cette confusion que nous avons si souvent signalée. La règle qu'il s'est donnée pour définir l'expérience ne lui permet pas de faire une place au surnaturel, si bien que le surnaturel lui paraît radicalement étranger à l'expérience prise dans son ensemble. C'est là un point de vue très couramment admis mais que nous n'avons pas à examiner ici. En revanche, nous ne saurions admettre pour point de départ que l'on se demande si le problème ontologique peut être posé et discuté en se réclamant d'autre chose que « de la raison et de l'expérience interne ou externe ». Nous tenons pour évident que l'être ne peut être affirmé que pour des « raisons » tirées « de l'expérience interne ou externe ». Mais nous n'a mettons pas que l'on réserve *a priori* le terme d'expérience soit pour une construction réaliste qui ne tiendrait pour réel que ce qui serait donné hors de la pensée, comme si cela avait même un sens, soit pour une construction idéaliste de l'immanence totale, qui aurait grand besoin de se justifier.

Le problème de l'être ne peut donc se poser expérimentalement que dans notre expérience humaine telle qu'elle est. Or nous ne saurions concevoir, pour nous autres hommes, d'autre expérience que l'expérience de pensée. Si c'est là être idéaliste, tout philosophe est idéaliste, car nul, à notre connaissance, n'a jamais affirmé l'être que parce qu'il croyait avoir une raison de le faire. L'expérience de l'animal, qui est justement une expérience sans pensée, reste pour nous le plus insondable mystère ; on ne peut même en parler qu'en essayant de la penser. Nous maintenons que l'idéalisme se justifie par lui-même en tant que méthode qui nous met en garde contre notre naïveté spontanée. Seulement, il y a à sauver l'affirmation légitime de l'être contre certaines formes de l'idéalisme. On ne pourra le faire que si l'être est postulé par notre pensée. A quoi donc, en fait, dans notre expérience concrète, correspond l'affirmation, à quoi correspond la négation de l'être ?

Des analyses précédentes, il résulte que l'affirmation de l'être est relative à l'élaboration du système. Systématiser et dogmatiser, c'est tout un. Nous sommes sur ce point parfaitement d'accord avec M. Brunschvicg. Du moment, en effet, que la pensée se croit le droit d'organiser ses découvertes en un tout cohérent, qui aurait sa consistance propre indépendamment du progrès ultérieur de la réflexion, c'est qu'elle prend un point d'appui hors d'elle-même.

Mais c'est justement le péril que comporte une semblable attitude qui paraît justifier toutes les critiques de l'idéalisme. N'avons-nous pas

nous-même accordé qu'une pensée qui s'arrête à son temps de système se renie ? L'être semble donc une retombée, un déchet de la pensée.

Aussi bien, ne faisons-nous aucune difficulté pour reconnaître les risques de l'ontologie. S'ils n'existaient pas, l'histoire de la philosophie nous donnerait-elle le spectacle de tant de luttes et de ruines ? Seulement, ce risque, dépend-il de nous de l'éviter ?

On croit se mettre en sûreté en se réfugiant dans la totale immanence. L'esprit devrait donc abandonner l'être, s'il existe, à son triste sort, et se réjouir de sa propre intelligence, s'enchanter de ses inventions et de ses progrès, pour obtenir pour lui cette paix que Spinoza définissait : *acquiescentia in se ipso*¹. Mais cette sagesse est-elle sagesse humaine ? Spinoza disait : « Aristote parlait des choses, Descartes parlait de lui-même, moi je parle de Dieu. » Toute la question est justement de savoir s'il est légitime de nous proposer une sagesse qui n'aurait de sens que si nous étions Dieu. La complaisance en soi est l'attitude de Dieu se contemplant lui-même. De la conscience divine il faut dire que rien ne lui demeure radicalement étranger et qu'il n'y a rien qui ne soit elle ou son œuvre. Du point de vue de Dieu, la doctrine de l'immanence totale va de soi, mais avons-nous le droit de reprendre au compte de notre propre conscience ce qui est vrai de la conscience divine ?

Notre expérience est pourtant là pour nous apprendre que la complaisance en nous-même est le principe de toutes nos erreurs. Si nous cessons pour tout de bon de parler de *notre* pensée comme de *la* pensée et de *notre* expérience comme de *l'*expérience, si nous nous replaçons dans les conditions concrètes du savoir humain, n'est-il pas vrai que la connaissance apparaît d'abord comme une fuite hors de la prison de l'immanence ? Qu'est-ce qu'un sot sinon celui qui se complait en lui-même, et dont toute l'expérience est une perpétuelle *ruminatio in se ipso* ? Nous ne connaissons pas d'ouvrage consacré à l'étude de la sottise. Pourtant on apprendrait, croyons-nous, bien des choses sur le mécanisme de la raison en étudiant directement sa contrefaçon. Or la marque la plus constante du sot est l'impossibilité où il se trouve de s'évader de sa propre expérience pour accueillir du nouveau. Nous avons vu que dès son principe, puis dans chacune de ses démarches, la pensée est systématique, et que nul d'entre nous n'a jamais été la *tabula rasa in qua nihil est scriptum*. L'enfant comme le primitif commencent par rêver leur vie, et ce rêve qui ne doit rien qu'à lui-même est le triomphe de l'immanence, de la pensée qui se complait en soi. La perception même est impuissante, le plus souvent, à rompre ce cercle.² Si

1. *Éthique*, III, 51 ; cf. Léon BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, 3^e édit., p. 162.

2. Voir *supra*, ch. I, pp. 44-46.

l'on étudiait dans le détail les raisonnements du sot, on verrait qu'ils ne tendent à rien d'autre qu'à protéger le rêve contre les intrusions du réel. Le sot parle beaucoup pour éviter d'écouter. Montrez à un groupe de personnes des photographies de voyage et choisissez, si vous le pouvez, des vues de pays curieux et peu connus. Les gens intelligents demanderont des détails, ils sauront se laisser étonner et surprendre. Le sot est imperméable à toute nouveauté. Il ne verra point en quoi le pays que vous lui montrerez diffère de ceux qu'il connaît déjà. Tout ce qu'il a d'esprit ne lui sert qu'à ramener ce nouveau dont vous voulez l'instruire à ce qui déjà lui est familier : « C'est comme... » ; voilà l'expression qui lui servira à triompher ; tout ce que vous pourrez lui dire « est comme » ce qu'il sait déjà. L'intelligence est plus que la curiosité ; mais elle la suppose. La sottise n'est pas curieuse ; elle sait tout et demeure en elle-même.

Dira-t-on que nous donnons là la caricature de la pensée qui veut en rester à sa propre immanence ?

On nous ferait d'abord remarquer que le sot est celui qui croit le plus facilement à un donné transcendant : les dieux météorologiques d'Aristophane, les génies de l'Âge théologique, ces principes abstraits de la métaphysique des qualités. Le progrès se fait de la transcendance à l'immanence, lorsqu'on s'aperçoit que ces principes d'explication sont fictifs et que la pensée seule est principe d'intelligibilité. Nous en convenons bien volontiers. Mais comment s'accomplit ce progrès ? Il commence par demander une sorte de renoncement de la pensée à elle-même. Car l'explication de l'enfant et du primitif n'est réaliste que parce que la réalité est conçue sur le modèle de la conscience : ce *réalisme* spontané est en fait un *animisme* ou un *panpsychisme*, et ce transcendantalisme naïf n'est qu'une projection hors de soi des premières complaisances de la pensée immanente. Pour passer de l'animisme au mécanisme, il faut que la conscience renonce d'abord à comprendre le monde avec les formes qu'elle tire spontanément d'elle-même, qu'elle sache laisser la place à un type d'existence qui n'est pas le sien. Ainsi ce passage de la transcendance à l'immanence, qui caractérise l'éveil de l'intelligence, est-il singulièrement plus complexe qu'il ne le semble d'abord. On le décrirait fort inexactement en supposant qu'il marque une assimilation par la pensée de ce qui serait d'abord imaginé extérieur à elle. *Il n'est pas « à sens unique ».* En fait, il suppose l'épuration corrélatrice du concept de conscience et de celui de réel, du concept de transcendance et de celui d'immanence. D'une confusion primitive au sein de laquelle ces notions restent perpétuellement « ambivalentes », comme diraient les psychanalystes, de sorte par exemple que la transcendance de l'animisme est le triomphe du panpsychisme et l'immanence de l'animisme le

triomphe des mythes transcendants, on passe à un stade plus élaboré de l'expérience, où tous ces concepts reçoivent un ordre peut-être encore provisoire mais du moins plus acceptable. *Mais aucun d'eux ne se trouve sacrifié à l'autre, chacun à sa place reçoit une nouvelle valeur.*

On pourra alors proposer de distinguer entre l'immanence des données de l'*imagination* et l'immanence vraie des *idées*. Peu importe que la pensée non instruite s'embrouille ainsi dans ses propres produits ! Le progrès consisterait à passer de l'imagination du réel, qui lui prête une illusoire consistance, à la pensée du réel où se révèle à la fois sa vraie nature et son idéalité. Le vrai soleil n'est pas celui que l'ignorant voit tourner autour de la terre, mais le soleil de Copernic. Nous convenons encore volontiers qu'il y a bien de la différence entre imaginer et concevoir. Mais peut-on vraiment concevoir sans imaginer ? Cette question, Gassendi la posa à Descartes quand il eut compris que par la distinction radicale entre les images et les concepts, son illustre adversaire se donnait le droit contestable de déduire la physique. Il faut la poser à tout idéalisme qui croit que notre pensée humaine peut sans repentance se complaire en elle-même. Il est facile de voir que Descartes ne pense pas sans imaginer, puisque pour peupler l'étendue il imagine la matière subtile. Et, de même, de quel soleil Copernic a-t-il trouvé la loi, sinon du soleil dont il avait l'image dans son expérience sensible ? En vain se flatterait-on de trouver dans l'excellence de nos moyens actuels d'investigation, et par exemple dans l'instrument mathématique, le gage d'une science toute rationnelle où nous n'aurions plus à imaginer. Il y a trente ans encore, H. Poincaré croyait terminer la querelle qui l'opposait au pragmatisme de M. Ed. Le Roy en assurant qu'une science plus commode est forcément une science plus vraie, parce que nous ne concevons pas qu'elle puisse être plus commode si elle n'est pas mieux adaptée au réel. Or la loi de simplicité, sur laquelle se fonde ce raisonnement, est une loi imaginée et non pas pensée. Les développements récents de la physique allaient nous apprendre de façon péremptoire que la nature ne suit pas forcément les voies les plus simples. Mais si cette conclusion s'imposait à son tour, ce n'était point davantage par une loi *a priori* de la pensée, mais parce que l'image que nous nous formions de la nature se faisait plus complexe, et nous obligeait à réformer les concepts qu'à l'époque de Poincaré encore on pouvait croire des idées éternelles. Là encore le progrès n'est pas unilatéral : il ne consiste pas à passer de l'imagination, qui serait transcendantale, à la pensée qui serait conscience de sa propre immanence : en fait l'image et l'idée se réforment perpétuellement l'une l'autre. Perpétuellement elles reçoivent, elles aussi, des sens « ambivalents » : chacun traite d'imagination ce dont un adversaire moins averti se glorifiait comme

d'une pensée. Mais à chaque progrès l'image et l'idée se purifient en même temps. *Là encore immanence et transcendance ont profité l'une et l'autre du même progrès de la réflexion.*

L'appel pathétique à l'immanence comme à la seule forme de réflexion capable d'assurer l'autonomie et la pureté de la pensée est donc en lui-même gravement équivoque. *Il y a un type d'immanence qui peut libérer la pensée ; il y en a un autre qui l'opprime. Et de même il y a un type de transcendance qui asservit ; il y en a un autre qui libère.*

Nous avons déjà vu que le « temps de système » est un moment nécessaire de l'expérience intellectuelle. Mais pour que cette vérité ne reste pas abstraite, nous pouvons nous demander maintenant ce qu'effectivement, *dans l'esprit du philosophe qui réellement pense et médite*, signifie le système. Dès là qu'il propose une doctrine, tout philosophe, même s'il se dit criticiste ou idéaliste, accepte le risque de systématiser et de dogmatiser. Il définit l'esprit et les choses du seul fait qu'il écarte d'autres définitions que l'on a pu en proposer. Et c'est toujours là une manière de faire une ontologie. Nous savons que par là il court un risque, il s'expose à bien des mécomptes. Mais de cela même il faut lui être reconnaissant.

L'historien est certain de rallier tous les suffrages quand il montre que chaque système est inachevé. Il accomplit son beau métier d'historien, puisqu'il nous fait ainsi comprendre pourquoi l'histoire continue. Mais a-t-il le droit de représenter tout système, et donc l'ontologie qui lui est sous-jacente, comme un poids mort ? Pour savoir ce que signifie vraiment l'affirmation de l'Être dans l'expérience intellectuelle, il faut restituer le sens que prend pour chaque philosophe le système qu'il a conçu.

Or ce travail, l'historien idéaliste se croit souvent en droit de le négliger parce que cette croyance intime du philosophe en son système formerait précisément la part presque inévitable de l'illusion réaliste.

Parce qu'il connaît la ligne générale de l'histoire, parce qu'il lui est facile de trouver des précurseurs et des continuateurs au philosophe dont il retrace l'effort, il lui semble que ce philosophe n'a pensé que pour marquer un jalon sur une route tracée d'avance. Mais ce n'est pas du tout comme cela que le philosophe a compris son rôle. Évidemment il ignorait les conséquences lointaines de sa doctrine. La vraie pratique de l'histoire nous apprend de plus qu'il a presque toujours ignoré les précurseurs qu'on devait lui attribuer par la suite. Rien de plus vain, du moins le plus souvent, que de dater à quelques années près la première expérience, le premier ouvrage d'où devait sortir une idée neuve. A chaque époque certaines idées « sont dans l'air » ; on les trouve par-

tout à la fois. Cette pluralité des découvertes exclut absolument le schéma simplifié dont on se contente en général pour décrire la soi-disant filiation des doctrines. Dans la conscience d'un vrai savant ou d'un vrai philosophe se concentrent les vœux communs d'une époque, bien plus que les idées reçues. La vraie science n'est jamais livresque : *elle ne naît pas d'une idée antécédente, mais, au contraire, du malaise créé par l'insuffisance de cette idée.*

C'est pourquoi aucun grand philosophe n'a pensé de lui-même en historien. Il a vécu le drame total de l'expérience et de la pensée. S'il a utilisé les anciens, si, plus rarement, il a eu l'intuition de préparer des doctrines capables de remplacer la sienne, ce n'est ni dans le passé qu'il juge défaillant, ni dans l'avenir qu'il ne connaît pas, qu'il a cherché un point d'appui. Il ne l'a pas non plus cherché en lui-même, puisqu'il se dit philosophe et non poète. Il ne peut le chercher, il ne peut croire qu'il le trouve que dans le système même qu'il élabore et dans la valeur ontologique qu'il lui prête, c'est-à-dire dans le réel qui lui impose de rompre avec le passé pour mieux penser. De cette foi du philosophe dans son système, l'historien parle fort peu, et peut-être n'a-t-il pas à en parler. Mais la logique de la philosophie n'en peut faire abstraction *car elle marque le recours constant et nécessaire de la science à un ordre du réel, distinct des idées, et sans lequel elle ne serait pas.*

Nous voyons ainsi pourquoi la conception immanentiste de l'histoire risque de nous faire perdre le contact avec la pensée concrète : comme nous l'avons déjà montré ¹, elle est une reconstruction faite après coup en recueillant pour elle-même des résultats cherchés et atteints par des philosophes qui n'ont pensé, eux, que pour échapper à l'immanence de l'histoire. Quelle vérité s'est jamais formulée en dehors d'un système ? Rappelons que le système d'Aristote marque une rupture décisive avec la pensée magique, et si Aristote n'avait pas cru à la régularité du *Cosmos*, des siècles eussent été perdus pour l'étude positive de la nature ; que seul un perpétuel jeu de navette entre la pensée et la réalité physique a permis, à travers les systèmes de Guido Ubaldi, de Galilée, de Mersenne, de Gassendi, de Descartes, d'ajuster peu à peu le principe d'inertie au système mécaniste et le système mécaniste au principe en les faisant progresser de pair. On aurait certes grandement étonné ces savants si on leur avait dit que leurs découvertes consacraient le progrès de la seule immanence. Ils avaient bien, au contraire, l'impression de sortir des cercles jusque-là trop restreints de la pensée, pour y incorporer du réel qui jamais encore, en tant que réel, n'avait été soupçonné ni, en tout cas, constaté. Quelle vérité même pourrait jamais se formuler en dehors

1. Voir, *sup.* ch. III, pp. 106-108

d'un système ? La pensée reste un mot vide de sens tant qu'un sujet pensant ne conçoit par lui-même le plan d'ensemble d'une doctrine. C'est ce qu'un métaphysicien aussi peu dogmatique que Josiah Royce avait bien compris : « Royce, écrit M. Gabriel Marcel, compare les jugements séparés attendant le juge possible à un fou errant dans un bois à qui on demande s'il a perdu son chemin. « Il se peut que je l'aie perdu », répond-il. Mais où allez-vous ? — Je ne pourrais le dire. — N'avez-vous pas de but ? — Il se peut que j'en aie un, mais je n'ai aucune notion de ce qu'il est ¹.... » Il ne saurait y avoir, en effet, de jugements séparés, de pensées éparses. Et c'est pourquoi, tout en se méfiant des systèmes dont elle constate la ruine inévitable, l'histoire finalement consacre comme grands philosophes les seuls systématiques.

Le grand philosophe est celui qui prend la responsabilité d'un système et court sciemment le risque d'une ontologie, parce que seul le système permet d'éprouver la méthode et seul le réel permet d'éprouver la pensée. En lui s'approfondissent l'une par l'autre l'immanence du jugement de relation et la transcendance du jugement d'existence. Dans un article qui est un modèle de conscience historique, Pierre Boutroux reprochait à Duhem de négliger les génies au profit des humbles précurseurs ². De fait, Duhem a bien raison de dire que le Mécanisme cartésien n'a servi de rien à la science. Ce que Descartes ajoute au travail patient des empiristes, c'est un système métaphysique dont certaines propositions, comme celle qui identifie matière et étendue, sont, prises au pied de la lettre, de pures absurdités. Mais Pierre Boutroux a raison contre Duhem en pensant que sans ces hardiesses réalistes le Mécanisme ne se serait pas élevé au-dessus des recettes pratiques des expérimentateurs et n'aurait jamais été un gain pour la philosophie ³. Plus étonnant encore est l'exemple de Galilée qui, bien qu'infiniment plus prudent que Descartes, a imposé l'héliocentrisme par un système qui se fondait sur des expériences qui étaient toutes fausses ou du moins invérifiables ⁴. N'est-ce pas d'ailleurs de la même façon que Pythagore avait lancé l'idée d'une mathématique universelle, et que Darwin lancera l'idée d'évolution ? Il ne suffirait pas de dire que l'aspect ontologique de ces doctrines devait se révéler caduc pour laisser subsister la méthode. La méthode n'a « explosé » dans l'histoire que par le système capable de la perfectionner. Le propre du génie est d'unir la pensée au réel sans oublier que le réel est toujours pensé, et que la pensée ne s'épuise pas

1. Gabriel MARCEL, 'La métaphysique de Josiah Royce, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1918, p. 366 (*Rél. asp. of Phil.*, p. 427).

2. Pierre BOUTROUX, L'Enseignement de la Mécanique en France au XVII^e siècle, *Isis* (Cambridge, U. S. A.), 1921 ; Cf. : L'histoire des principes de la dynamique..., *Rev. de Méta. et de Mor.*, oct. 1921, p. 657.

3. Cf. Mersenne ou la naissance du Mécanisme, pp. 610-615..

4. Cf. *Ibid.*, pp. 391-413..

dans la contemplation d'elle-même. C'est pourquoi il mérite la confiance que l'on n'accorde pas au simple talent qui accumule des faits ou perfectionne des méthodes de calcul. Lui seul nous donne une vision neuve des choses : des choses humanisées par une humanité élargie. Le monde des « âmes vivantes » est singulièrement attachant parce qu'il est singulièrement dramatique. Chacun risque pour son propre compte parce qu'il sent que le plus mortel des risques est de ne pas risquer. Il prend le parti d'une reconstruction totale du réel. Et entre ces âmes vivantes s'engagent de merveilleux dialogues. Réponse d'Aristote à son vieux maître Platon : l'Idée n'est pas un être subsistant mais la loi interne de la formation des êtres. Réponse de Berkeley à Descartes : Dieu ne nous trompe pas en mettant en nous la croyance aux substances, parce que ce sont les philosophes qui donnent au vulgaire l'idée de la substance, le vulgaire ne la reçoit pas de Dieu... C'est tout le réel en même temps que toute la pensée qui se trouvent engagés dans ces dialogues d'âmes. Si l'erreur est souvent la rançon de cette audace, il n'est aucune vérité qui n'en soit la récompense, pas même les vérités de l'idéalisme, puisque sans elle son propre effort de critique ne saurait où se prendre.

Nous pouvons dire maintenant ce que signifie l'affirmation de l'être dans l'expérience intellectuelle telle que nous la saisissons concrètement en nous-mêmes ou dans l'œuvre des philosophes et des savants.

Elle n'est pas forcément une abdication devant ce qui serait l'impensable ou le tout fait. Elle ne devient abandon que lorsqu'on s'en tient au système en le croyant achevé, ce qui n'arrive qu'aux présomptueux qui s'imaginent avoir épuisé le réel. Mais dans sa forme originelle, que le plus rigoureux critique ne peut qu'admirer, elle marque précisément le moyen par lequel l'esprit entend passer de la stérile *ruminatio in se ipso* à la féconde *acquiescentia in se ipso*, de l'immanence vide d'une pensée inachevée qui s'identifie par orgueil avec la pensée divine, à l'immanence concrète d'une conscience qui sait ne pouvoir se posséder qu'en s'intégrant toute vérité.

Car enfin, à quelles conditions le dialogue pourra-t-il s'engager, à quelles conditions la discussion pourra-t-elle marquer un progrès entre les « âmes vivantes » ?

Le paradoxe maintes fois signalé d'une pensée humaine qui veut être tout et qui cependant nous est donnée éparpillée dans la multiplicité des monades et sujette aux enseignements de l'expérimentation, ne peut être levé par l'idéalisme seul. *Une fois reléguées à leur place de mythes les notions d'une expérience pure et d'une pensée impersonnelle, nous sommes bien obligés de constater que l'expérience nous est livrée dans la multiplicité*

des expériences individuelles. Comment distinguera-t-on que telle expérience est menée plus raisonnablement que telle autre ? A coup sûr, l'idée commune, que l'arbitrage sera établi par *les faits*, est par trop simple et ne signifie rien, puisqu'un fait ne prouve qu'intégré à un système d'idées. Seulement, comment savoir que tel système d'idées est préférable à un autre, sinon parce qu'il donne des faits une vue plus complète, parce qu'il les accorde entre eux au lieu de les laisser s'éparpiller ou se contredire ?

Lors donc que l'on critique avec tout le soin qu'y ont mis M. Brunschvicg et M. Serrus la part du verbal dans le dogmatisme, on ne peut cependant faire évanouir le problème fondamental posé par l'orientation de la pensée vers l'Être. La distinction de la pensée et du verbal ne recouvre pas jusqu'à s'identifier avec elle la distinction de la pensée et de l'Être. Car si la grammaire, ainsi que l'a fort bien montré M. Serrus, impose à la pensée son substantialisme, il reste à expliquer pourquoi notre grammaire est substantialiste. Elle est un instrument social, dit-on, et à ce titre elle ne peut transmettre que des résultats acquis. Sans doute, mais il reste toujours à expliquer comment une société peut ainsi se constituer entre les esprits, comment ils peuvent se communiquer des résultats de pensée. Il semble que la question ne se pose pas, parce que cette société des esprits s'impose comme un fait. Pourtant la philosophie ne commence que lorsqu'on veut raisonner les faits.

Or cette question, que le dogmatisme verbal résout sans doute à trop bon compte lorsqu'il admet sans examen préalable que cette société existe parce que les individus se mettent d'accord sur « la constatation de l'être », demande tout de même une solution. Elle se pose même d'une façon angoissante lorsque, toute notion d'être rejetée, on ne voit plus dans le mot et dans l'ontologie que des puissances d'illusion. Serait-ce donc seulement par nos songes creux que nous pourrions communiquer avec nos semblables ? Par ce qu'il y a de vraiment « pur » en nous, serions-nous enfermés dans le secret de notre individualité comme ces anges dont les Scolastiques disaient que chacun constitue une espèce ? Du moins ces anges avaient-ils la ressource de communiquer en Dieu. Mais cette dernière ressource, l'idéalisme nous l'enlève, quand, avec M. Brunschvicg, on ne voit dans *l'intellectus archetypus* qu'une illusion de plus.

La requête de l'être peut donc apparaître comme le moyen de nous tirer de la stérile satisfaction de nous-même et de réaliser l'accord des esprits selon une loi. Autre chose est de constater les illusions du dogmatisme prématuré, qui consiste toujours selon l'immortelle expression de Leibniz à « prendre la paille des mots pour le grain des choses », autre chose est de présenter le dogmatisme, avec le réalisme et l'effort

de systématisation qu'il comporte, comme illusoire en son principe. Pour affirmer que l'ontologie doit être proscrite de la philosophie, il faudrait expliquer autrement que par la nécessité sociale de l'expression de la pensée, dont la réussite requiert donc à son tour une explication, le fait même, le fait universel de la requête dogmatique. Si l'on ne peut laisser l'esprit se complaire dans une possession définitive — et par là illusoire — de toute vérité, on ne peut davantage le laisser dans un état d'indétermination qui ferait perdre à l'idée de vérité, et par conséquent à l'expérience intellectuelle, toute sa valeur. Il y aurait alors, si l'on n'y prenait garde, un certain verbalisme dans la critique du verbalisme, une certaine illusion dans la chasse aux illusions, comme nous avons vu que c'est encore se soumettre au spatial que de définir l'immanence par simple opposition à l'idée spatiale de la transcendance.

En résumé le problème de l'être n'est pas extérieur au problème de l'expérience. Le réel n'apparaît pas forcément comme l'antithèse de l'idée. L'étude de l'activité la plus spontanée et, si l'on veut, la plus immanente de la pensée, nous montre qu'il y a dans toute idée ce que les Scolastiques appelaient déjà une *valeur intentionnelle*.

Sans doute, si l'on commence par poser le problème en termes de systèmes abstraits ou d'« expérience pure », on ne pourra jamais décrire le rapport de la pensée à ce qui serait autre chose qu'elle-même, car de ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons non plus rien dire.

Tout autre est le problème que pose l'étude du rythme concret de l'expérience intellectuelle. Toute méthode est orientée à un système, tout essai de pensée à un ordre stable qui est l'ordre de l'être.

De ce point de vue l'affirmation de l'être prend une double signification.

D'abord la pensée projette, en quelque sorte, ses propres découvertes dans l'absolu d'une *Weltanschauung*, d'une expérience pure. Mille illusions la guettent dans cette entreprise héroïque. Mais qui ne la risque pas ne sera jamais philosophe. Le monde des philosophes est un monde où chacun ose risquer. La découverte de l'être semble ainsi dépendre d'une chance : le tout est de tomber juste. Et l'on risque autant à nier l'être qu'à l'affirmer, d'autant qu'on ne le nie que par système. Disons qu'en ce premier sens tout philosophe découvre l'être *métaphysique*, au sens où Meyerson disait que tout esprit réfléchi fait de la métaphysique en le disant ou sans le dire. *L'être apparaît ainsi comme la vérité de l'expérience personnelle.*

Mais s'il est beau de risquer, il serait fou de ne pas se prémunir autant qu'on le peut contre le danger de tomber à côté. C'est pourquoi, dans ce schéma global de l'expérience, la pensée va intégrer le plus qu'elle

pourra de réalité positive. Elle découvre ainsi l'être *expérimental*, au sens courant de ce terme. Dans l'abîme qu'ils ont creusé entre leur représentation de l'expérience et les autres représentations de l'expérience qu'admettent leurs contemporains, Galilée et Descartes, Platon et Darwin vont jeter tout ce qu'ils pourront de *faits concrets, d'observations positives*. Il est mille fois vrai qu'aucun de ces faits, qu'aucune de ces observations n'a de valeur en dehors du système où ils sont reçus ou formulés. Et pourtant c'est bien parce qu'ils s'intègrent harmonieusement dans ce système là, alors qu'ils restent autrement isolés et aberrants, que les esprits réfléchis réformeront l'idée qu'ils avaient de l'expérience et adhéreront au système nouveau. *L'être apparaît ainsi à la fois comme la condition de l'accord de la pensée avec elle-même, et comme le médiateur entre les consciences.*

III

L'inévitable réalisme

Nous voulons maintenant montrer qu'en fait il n'y a pas de philosophie qui se refuse à un réalisme ainsi entendu.

Si, comme nous l'avons dit, il ne saurait y avoir de réalisme et d'idéalisme que *d'intention*, la première attitude consistant à bloquer le rythme de l'expérience sur son temps de système, la seconde sur son temps de méthode, et chacune de ces attitudes correspondant à des intentions particulières du philosophe qui croit la devoir prendre, on ne sera pas étonné si l'on constate qu'en fait l'expérience concrète vient inévitablement à bout de ces abstractions.

Rien de plus suggestif, tout d'abord, que l'effarement des savants lorsqu'on essaie de les tirer à l'idéalisme ou au réalisme. Ils ne sont pas philosophes de profession. En l'occurrence c'est un avantage. Construisant l'expérience sans se demander comment ils la construisent, ils restent davantage en contact avec le rythme vrai de la pensée, et s'insurgent lorsqu'on leur en donne une vue simplifiée et partielle.

Ce fut un jeu pour Meyerson que de grouper les textes et les faits qui marquent la répugnance totale des savants à l'égard de l'idéalisme. Ce n'est pas, d'ailleurs, que Meyerson et les savants qu'il appelle à la rescousse s'en tiennent au réalisme vulgaire. Le positivisme, qui sacrifie la métaphysique à une description soi-disant objective du seul réel soi-disant constatable, ne reste plus dans la conscience commune des savants qu'une protestation rituelle contre une métaphysique qui se donnerait pour un système achevé et définitif du réel : « Incapable de fixer son choix entre les systèmes, la science, tout en ne pouvant se

passer de métaphysique, se trouve cependant au fond, à l'égard de celle-ci, comme dans un état d'indifférence ou, si l'on veut, d'ataraxie ¹. » Le réalisme facile, et même l'optimisme d'un Descartes n'a pas, c'est certain, résisté aux profonds remaniements des idées et des principes où l'on voit communément l'essentiel d'une métaphysique réaliste. Mais la belle assurance du réalisme positiviste a été mise à mal du même coup, puisque cette réforme des principes ne modifiait pas moins la structure de ce qu'Auguste Comte avait considéré comme l'essentiel de la science définitive. Explication verbale que celle qui ne chercherait pas sous les lois les causes, sous les apparences, l'être : « La science de nos jours est saturée d'ontologie, et les savants, en dépit de ce qu'ils affirment expressément eux-mêmes, font de la métaphysique comme en ont fait, de tout temps, leurs devanciers ². » Autrement dit, le travail du savant, selon Meyerson, serait très exactement conforme à la description que nous avons faite de l'expérience intellectuelle : refusant de s'arrêter à *tel* ou *tel* dogmatisme figé dans un système clos, il progresserait sans cesse à l'intérieur du *réalisme inévitable*, celui qui consiste à admettre que l'être seul peut faire l'arbitrage entre les systèmes et permet de tracer la ligne du progrès : « S'il est, au sens propre du terme, *extravagant* de prétendre que la science ignore l'ontologie, s'il est patent au contraire qu'elle maintient et confirme le concept de chose extérieure à nous, qu'elle est forcée de rechercher inlassablement la constitution d'une image de plus en plus cohérente de cette réalité extérieure, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut et ne pourra sans doute jamais parvenir à rendre cette image entièrement acceptable à l'esprit ³. »

Einstein a appuyé énergiquement les idées de Meyerson. Il l'approuve sans réserve lorsqu'il a voulu insérer la doctrine de la relativité dans le cadre habituel du réalisme expérimental, à l'exclusion de l'idéalisme classique : « Nous n'avons pas le droit, précise-t-il, de nous demander comment le système scientifique *doit* être construit ; mais seulement comment il *a été* effectivement construit, aux stades déjà accomplis de son évolution. Ses fondements logiques, comme aussi sa structure interne, sont donc « conventionnels » au point de vue de la logique ; ils trouvent leur justification uniquement dans le rendement du système en face des faits, dans son unité de pensée et dans le petit nombre de prémisses qu'il exige ⁴. » La théorie de la relativité accepte elle-même ce criterium du pragmatisme le plus réaliste. On a voulu y voir une nou-

1. Emile MEYERSON, *De l'explication dans les Sciences*, Paris, 1921, t. II, p. 230.

2. *Ibid.*, p. 174.

3. *Ibid.*, pp. 229-230. — Cf. Louis DE BROGLIE, *Matière et Lumière*, Paris 1937, pp. 316-322.

4. A. EINSTEIN, A propos de *La déduction relativiste* de M. Émile Meyerson, *Revue philosophique*, 1928, t. I, p. 162.

velle forme de pensée. Elle « n'a jamais eu de pareilles prétentions », proteste Einstein lui-même. Elle a simplement proposé un principe nouveau, qu'il vaudrait mieux appeler principe de covariance, auquel « elle adapte les lois fondamentales de la physique sous leur forme antérieurement connue, avec les plus faibles modifications possibles... »¹. Si nouvelle donc que soit cette nouvelle « clef » qui nous permettrait d'ouvrir la porte de l'expérience, rien, dans la pensée même de celui qui l'a fabriquée, ne nous permet de dire qu'elle soit autre chose qu'un outil subordonné dans son principe et dans son emploi à la serrure à laquelle elle doit s'adapter.

On sait comment Hans Reichenbach et M. André Metz ont délibérément soutenu, à la suite de M. Einstein, une interprétation réaliste de la doctrine de la relativité. Cette doctrine est meilleure qu'une autre parce qu'elle s'adapte mieux à une nature objective préexistante : « La théorie d'Einstein, écrit Reichenbach, pose la relativité *physique*. C'est pour ce motif seulement qu'elle a pu conduire à la découverte de nouveaux phénomènes observables². » Quant à M. André Metz, il insiste avec force sur cette idée que l'instrument de mesure que construit la doctrine, tire sa valeur du fait même qu'il permet de mesurer l'objet en le déformant beaucoup moins que ne le font tous les autres instruments employés jusque là. Tout le travail du savant consiste à constater la nature réelle du phénomène « *lorsque l'appareil de mesure n'y était pas* »³ ; il n'a pas la prétention de créer le fait scientifique : « Le concept de *matière non déformée* est donc basé sur une hypothèse fondamentale, qui paraît absolument indispensable à toute science de la nature, et qui n'est pas susceptible d'une définition rigide, *ne varietur*, parce que la nécessité de la conserver à travers les vicissitudes des théories scientifiques exige constamment de nouvelles hypothèses auxiliaires. Le physicien est fermement persuadé que ce concept correspond à des réalités plus ou moins masquées et déformées à nos yeux par les influences des agents extérieurs et les erreurs de mesure. C'est de ces réalités qu'il parle quand il énonce les propriétés géométriques de la matière et qu'il qualifie *euclidien* ou *non euclidien* un réseau matériel⁴. » En somme les savants prennent nettement position pour le réalisme contre l'idéalisme.

A vrai dire, ce réalisme n'est pas exempt d'ambiguïté. Il est facile d'y reconnaître cette référence spontanée du sens commun à un observateur « en soi » qui posséderait déjà de quelque manière la science absolue.

1. *Ibid.*, p. 163.

2. HANS REICHENBACH, La signification philosophique de la théorie de la relativité, *Revue philosophique*, 1922, t. II, p. 31.

3. ANDRÉ METZ, Relativité et Relativisme, *Revue philosophique*, 1926, t. I, p. 75.

4. ANDRÉ METZ, La géométrie euclidienne et la physique ; *Ibid.*, 1929, t. I, p. 71.

C'est ce que remarqueront des philosophes comme Bergson et M. Brunschvicg. Le savant court hardiment le risque de cette ontologie. Lorsque Bergson raille l'idée d'« une science intégrale donnée en bloc, dans l'éternité, et se confondant avec la réalité même »¹, M. Metz réplique sans hésiter : « Eh bien ! sans cette hypothèse de la *science intégrale* donnée *en bloc* dans l'éternité et qui est la *science du réel*, il n'y a pas de *science humaine* possible, parce que celle-ci n'est que le résultat provisoire, passager, de l'effort vers celle-là². » Pourtant le scrupule des philosophes n'est pas totalement absent de l'âme du savant. Il n'ignore pas que la nature absolue, celle qui se révélerait en dehors de nos instruments de mesure, nous ne la connaissons pas, et pour cause. C'est ainsi, par exemple, que M. Metz lui-même doit convenir que « la matière dont il est question dans les raisonnements relativistes, à vrai dire, c'est une abstraction »³.

Résumons, du point de vue où nous nous sommes placé, le contenu de cette suggestive polémique. L'attitude des savants contemporains est exactement ce que doit être celle d'un chercheur en train de frayer des voies nouvelles et proposant une idée neuve de l'expérience.

Ce n'est ni dans le passé ni dans l'avenir, ce n'est point dans cette évolution d'une pensée impersonnelle telle que pourra l'imaginer après coup le philosophe idéaliste, qu'il prend son point d'appui. Il a besoin du réel à la fois pour y loger son système par une extrapolation audacieuse et pour le justifier par une patiente démonstration appuyée sur des *faits*. Nous avons dit que toute « âme vivante » pense de la sorte. Il trouvera donc très mauvais qu'on prétende lui enlever cette « nature en soi » indépendante de nos mesures, cette « science intégrale » sans laquelle la « science humaine », n'existerait pas. Que, pour passer du système de l'expérience qu'il a élaboré, à l'affirmation d'une nature qui lui corresponde par rapport à un observateur « en soi », il faille admettre implicitement l'argument ontologique, il n'en a cure. S'il ne croyait pas que sa science soit un reflet de la science divine, il n'aurait jamais pensé se mettre au travail. Si donc il suivait uniquement cette première inclination de sa pensée, il aboutirait à son tour à nous donner son système comme un tableau de l'expérience pure.

Seulement il ne peut ignorer qu'en fait la nature ne nous est pas donnée indépendamment de nos instruments de mesure. Et c'est alors que, faisant écho à la remarque de Meyerson : par rapport à la métaphysique, la science se trouve dans un état d'ataraxie, il avoue que la nature dont

1. Henri BERGSON, *Durée et Simultanéité*, Paris, 1922, p. 113.

2. André METZ, *Relativité et Relativisme*, *loc. cit.*, p. 86.

3. André METZ, *La géométrie euclidienne et la physique*, *Revue philosophique*, 1929, t. I, p. 70.

il parle est une abstraction. Par cet aveu modeste et fécond, il échappe à l'illusion systématique et retrouve la nécessité du temps de méthode.

Réalisme et idéalisme se révèlent donc bien, dans sa pensée concrète, comme deux *directions*, deux *intentions*, qu'il est impossible de suivre l'une ou l'autre jusqu'au bout. L'inachèvement du système ramènera toujours à l'idéalisme, comme la volonté de l'achever, sans laquelle il n'y aurait pas d'effort scientifique, ramènera toujours au réalisme. La seule erreur mortelle serait, pour le philosophe, d'opposer dans l'abstraction ces deux termes, au lieu de constater qu'ils sont complémentaires dans le rythme concret de l'expérience intellectuelle.

Il n'est pas jusqu'aux philosophes idéalistes qui, en fait, ne se peuvent passer du réel ontologique. Il a suffi au P. Etcheverry, dans son beau travail sur *L'Idéalisme français contemporain*, de réunir quelques textes essentiels, pour montrer qu'il n'y a pas d'accusation qu'ils s'adressent plus constamment les uns aux autres que celle de réalisme ¹. C'est Hamelin qui écrit que « l'illusion réaliste se retrouve souvent au fond de systèmes très savants, en partie idéalistes », parmi lesquels il range le kantisme, l'agnosticisme et le panthéisme. C'est M. Édouard Le Roy qui assure que « le souci d'éliminer jusqu'aux moindres traces de réalisme, jusqu'aux moindres vestiges de « chose » admise à titre de donné radical, force à exclure certaines formes incomplètes de l'idéalisme ». Mais l'idéalisme de M. Le Roy semble à son tour suspect à M. Brunschvicg, en exagérant la part de la fonction pensante ou donnante, et en la détachant de l'acte concret par lequel elle se crée elle-même au contact de l'expérience.

Dans ces anathèmes réciproques, ne nous sera-t-il pas permis de trouver la preuve que, pas plus que les savants, les philosophes ne peuvent suivre en fait jusqu'au bout la direction idéaliste, qu'ils ne réussissent jamais à éliminer le donné, à se passer de l'arbitrage du réel ?

Pourquoi, dès lors, n'en pas faire franchement l'aveu ? Après avoir rapporté à l'*error communis* du réalisme de sens commun les interprétations que nous avons rappelées de la doctrine de la relativité, dans la conclusion des *Étapes de la philosophie mathématique*, M. Brunschvicg conclut dans une formule que nous admettons parfaitement pour notre part : « La nature met l'esprit à l'épreuve ; l'esprit répond par la constitution de la science mathématique ². » Il n'y a pas de *réponse* sans *question*, et l'on ne peut donc, ceci admis, traiter comme un tout se suffisant à lui-même et « hors duquel il n'y a rien » une spontanéité de la pensée qui doit, en fait, s'ingénier à répondre à un questionnaire. Certes nous

1. Auguste ETCHEVERRY, *L'Idéalisme français contemporain*, Paris, 1924, pp. 311-315.

2. LÉON BRUNSCHVICG, *Les Étapes de la philosophie mathématique*, 3^e éd., Paris 1929, p. 569.

entendons bien que c'est la pensée elle-même qui se pose les questions : la nature, pour l'animal, est sans mystère. Nous reconnaissons non moins volontiers que la réponse n'est pas dictée dans ses détails par une certaine configuration de la nature « en soi ». L'ingéniosité de l'esprit est telle qu'à un même problème il peut trouver différentes solutions équivalentes. Ce sont là les remarques essentielles de la « philosophie nouvelle » qui avaient scandalisé Cantecor ¹ avant d'émouvoir les doctrinaires réalistes de la relativité. Mais il reste que, pour ne pas tomber dans le vide, la réponse que l'esprit donne par la science doit « symboliser » avec autre chose que le néant d'une matière inexistante et d'une nature qui ne serait en elle-même en aucune façon. Car c'est alors que la science s'arrêterait au verbalisme et que nos lois, comme l'avait déjà dit H. Poincaré, n'auraient pas un autre sens que les règles du jeu de tric-trac.

Aussi bien, rien n'est plus facile que de trouver dans l'idéalisme de M. Brunschvicg un recours constant au réel ontologique. C'est même par ce caractère, avons-nous dit, qu'il échappe aux difficultés de l'idéalisme absolu. L'esprit tel qu'il le décrit n'est pas caractérisé par une structure propre, mais par une plasticité indéfinie. A l'encontre de Meyerson qui croit à l'unité de structure de la raison, M. Brunschvicg ne cesse d'insister sur le fait que c'est la configuration de l'univers qui donnera sa vraie figure à l'esprit. C'est l'expérience qui nous oblige à réformer notre représentation de l'espace : « Du moment que la forme de l'esprit ne peut se réaliser à part du donné empirique, du moment que l'objet de l'intuition ne peut exister sans une élaboration intellectuelle qui le conditionne, la pluralité des formes médiatrices n'est plus un paradoxe. L'intelligence géométrique, définitivement affranchie de la superstition de l'*a priori* par la découverte de la géométrie non euclidienne, a recouvré la liberté et la fécondité de son dynamisme intérieur ². » Et comme ce dynamisme ne va pas n'importe où, comme d'autre part l'esprit n'a pas de structure *a priori* qui lui donnerait par elle-même sa direction, il reste, comme nous l'avons déjà constaté, que M. Brunschvicg reprend à son compte l'idée du réalisme aristotélicien : la vérité est définie par l'adéquation de l'esprit et de son objet : « L'homme se sert de son esprit pour la vérité. Il n'y aurait pas de vérité s'il n'y avait pas en l'homme la raison, c'est-à-dire la faculté de former des rapports intelligibles ; mais il n'y aurait pas de vérité non plus si les données de l'expérience ne rentraient pas dans le cadre que le mathématicien leur a préparé, si la physique expérimentale ne conduisait pas

1. G. CANTECOR, La philosophie nouvelle, *Revue philosophique*, 1903, t. I, p. 273.

2. LÉON BRUNSCHVICG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 3^e éd., 1929, p. 515 ; cf. pp. 576-577. — La première édition et de 1912.

à la physique mathématique ¹. » Il n'est pas jusqu'à l'arithmétique et à l'algèbre qui ne nous apprennent également que la spontanéité de l'esprit s'oriente par la découverte d'une structure propre et en partie imprévisible du nombre, de sorte qu'il est possible, en substituant une analyse dynamique de la pensée mathématique à l'optimisme statique, de donner un sens au réalisme mathématique auquel Hermite, par exemple, a attaché son nom. Cette « résistance » du nombre joue ici le rôle que l'expérience physique assume aussi dans le développement de la géométrie de la relativité, pour empêcher la spontanéité de l'esprit de s'égarer dans les « imaginations abstraites » et pour la maintenir dans les normes de la vérité ². De son côté M. Serrus, qui a si énergiquement insisté sur la nécessité du contrôle empirique auquel doit se soumettre le progrès de l'instrument mathématique ³, a donné de cet accord profond de la critique idéaliste et du réalisme une idée extrêmement suggestive : « Il y a une finalité des produits de l'intelligence, parce que l'intelligence d'abord tend vers la Science comme vers sa fin ou sa destination, puis parce que les synthèses fécondes contiennent une ordonnance qui répond par de secrètes affinités à celle des choses. Est-ce là un aveu de réalisme et peut-être d'empirisme ? Oui, si l'on entend que le nombre, et même le nombre généralisé, est la pensée de quelque chose, et nous n'avons jamais éludé, à la manière de l'idéalisme absolu, le problème de l'adéquation. Non, si l'on concède que nous ne *connaissons* ce « quelque chose » que dans les idées que nous en construisons, et qui sont la création propre du génie de l'homme ⁴. »

Nous sommes maintes fois convenu, quant à nous, que le réel ontologique ne saurait être présenté comme l'impensable. Tout ce que nous demandons, pour dépasser l'opposition de l'idéalisme et du réalisme systématiques, c'est qu'on nous accorde que la spontanéité de *notre pensée* — car si l'on parle de Dieu, comme le fait Spinoza, rien n'empêche de le présenter comme l'auteur de toute vérité — se trouve, ne disons pas limitée, mais orientée par les résistances de son objet.

Si le nombre et l'espace maintiennent leur originalité par rapport aux inventions de la pensée mathématique, que dire de l'objet de la physique ? Les philosophes idéalistes se sont insurgés contre l'existence de cet « irrationnel » que Meyerson découvrait comme un résidu au terme de tout le travail de la physique mathématique. Ils ont beau jeu pour dire que l'irrationnel ne saurait *exister*, puisque toute définition

1. LÉON BRUNSCHVIG, *Introduction à la vie de l'esprit*, 3^e édit., Paris, 1920, p. 163.

2. Cf. LÉON BRUNSCHVIG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, pp. 538-545.

3. Ch. SERRUS, *L'Esthétique transcendantale et la science moderne*, pp. 106, 116-118, 127-130, etc.

4. *Ibid.* p. 135 ; cf., p. 136.

que l'on en essaye est forcément relative à un stade de la science qui doit être dépassé un jour. Oserons-nous dire que cette querelle nous paraît quelque peu verbale ? Car enfin, rien n'est plus éloigné de la philosophie de Meyerson que la position d'un *noumène* défini une fois pour toutes. Mais la question n'est pas là. La question est de savoir si le concept même de science serait concevable, si la nécessité et la réalité du progrès scientifique auraient un sens, si à chaque instant notre pensée n'avait pas à accueillir un donné imprévisible. L'idée que la physique moderne a définitivement mise à mal, est l'idée d'un parallélisme absolu entre notre science et une nature passivement subie. Planck, ainsi que le notait Meyerson, en arrivait à cette conclusion que l'« image du monde de la physique s'écarte, en sa structure, de plus en plus du monde des sens », que « son essence se perd de plus en plus dans l'abstrait »¹. Cette constatation s'impose aujourd'hui à tous les physiciens². Mais tout le monde est d'accord aussi, et même les idéalistes, pour reconnaître que pour que ce progrès dans « l'abstraction » soit un gain et non une erreur, il faut qu'il soit guidé par les lignes de résistance que la pensée trouve dans l'expérience. Pourquoi, par exemple, a-t-on accordé une telle valeur à ce qu'on a appelé « le scrupule de la cinquième décimale », sinon parce qu'en fait aucun progrès n'est possible tant que l'esprit oppose sa volonté d'une idéalisation abstraite et *a priori* de la nature aux résistances qui, jusque là, avaient été négligées et souvent même ignorées : « Ce sont, écrit M. Émile Borel, des différences infinitésimales qui nous ont apporté jusqu'ici les preuves les plus décisives. C'est là une revanche admirable pour les savants consciencieux qui ont accumulé pendant des siècles des observations minutieuses et précises, qui ont achevé des longs calculs et parfois fastidieux, qui ont perfectionné les instruments de mesure afin d'obtenir une décimale exacte de plus dans notre connaissance du monde³. » Et l'on sait que les découvertes véritablement « imprévisibles » de la physique des *quanta* ont amplement servi à M. Brunschvicg pour illustrer tout ce qu'il nous dit du rôle du « choc » dans l'enseignement que l'esprit reçoit de la nature.

Qu'il n'y ait point de heurt définitif entre notre esprit et les choses, que tout « choc » de la matière contre nos idées toutes faites doive être pour nous l'occasion d'inventer des idées neuves qui supprimeront le « choc » sur ce point particulier, tout le monde est d'accord. Meyerson a-t-il vraiment soutenu autre chose ? Mais le choc n'est-il pas la preuve qu'il y a un irrationnel sinon pour la pensée en soi, du moins pour notre jugement actuel ? Et c'est là toute la question.

1. MEYERSON, *Du cheminement de la pensée*, t. III, Paris, 1931, p. 791.

2. Cf., par exemple, LOUIS DE BROGLIE, *Matière et Lumière*, Paris, 1937, p. VIII.

3. ÉMILE BOREL, *L'espace et le temps*, 9^e mille, Paris, 1933, pp. 43-44.

Nous avouons ne pas découvrir non plus d'opposition définitive entre le réalisme de Meyerson, qui définit le rationnel par l'identique et le réel par ce qui ne veut pas se laisser ramener à l'identique et, d'autre part, l'idéalisme, qui pour exorciser le fantôme du réel nous montre l'esprit inventant autant de formes rationnelles qu'il lui est nécessaire pour penser la multiplicité des types de rapports possibles. Le rapport d'identité ne saurait garder, pour le philosophe averti, la simplicité un peu bête que lui donnent les manuels en le définissant par la formule : A est A. Comme tous les principes de l'esprit, il comporte une histoire. Il y a un abîme entre le sens qu'il reçoit dans l'animisme du primitif à la faveur du symbolisme universel, lorsqu'un Paracelse, par exemple, écrit : « qu'est-ce que le fer sinon Mars, qu'est-ce que Mars sinon le fer ? », et celui qu'il prend dans la philosophie mécaniste, lorsque par exemple nous disons que l'eau liquide, la glace, la neige, la vapeur d'eau sont un même corps chimique ¹. Une histoire de ce principe nous montrerait qu'il est riche de déterminations intéressantes, complexes et souples. Il est bien vrai que d'une certaine manière comprendre c'est identifier, car chaque saut d'une idée à une autre idée a besoin d'être justifié. On ne le justifie pas tant qu'il demeure un fait, et il demeure un fait tant que la pensée n'a pas compris qu'elle reste elle-même en tentant l'aventure. Mais, d'autre part, il est vrai aussi que comprendre c'est gagner du nouveau. Il y aurait donc à distinguer divers plans dans l'identique : il y a une identité stérile si la pensée, après le jugement, reste exactement ce qu'elle était avant lui, mais pour que le jugement soit une aventure féconde et non un casse-cou, il faut que toute la diversité des jugements se dessine sur le fond d'une continuité sans brisure réelle.

Qu'est-ce à dire, sinon que de l'aveu de tous notre pensée n'apparaît jamais à l'analyse comme un tout se suffisant à lui-même ? Il lui faut l'expérience d'un « choc » pour se réaliser et prendre conscience d'elle-même. Sans ce scandale salutaire elle s'égare dans l'arbitraire des imaginations abstraites, elle ne répond pas à sa fin qui est la découverte du vrai. Que l'on suppose dès lors qu'elle doive laisser en dehors d'elle un irrationnel irréductible, ou que l'on découvre qu'en se dilatant elle trouve toujours dans ses virtualités de quoi assimiler cet élément qui se présente d'abord à elle comme le principe de son épreuve, toujours est-il que ce n'est que par hyperbole qu'on l'érigerait en un absolu hors duquel il n'y a rien.

Nous n'aurons garde, encore une fois, de nous livrer au jeu qui con-

1. Nous avons heureusement aujourd'hui de bonnes études sur l'histoire du principe de causalité. Il est étonnant et regrettable qu'aucun travail de ce genre, du moins à notre connaissance, n'ait été entrepris touchant le principe d'identité. Cf. les quelques indications que nous avons pu donner dans *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, ch. III.

siste à opposer formule à formule. Pourtant, si la nature nous introduit à la vérité de l'esprit, a-t-on encore le droit de voir dans les expressions réalistes par lesquelles on entend justement reconnaître son rôle de perpétuelle éveilleuse, seulement des illusions verbales? Prendre et retenir ne vaut. C'est ce que constatait Pierre Boutroux en proposant de reconnaître franchement la fécondité du réel dans l'œuvre même de la pensée. C'est le réel ontologique qui empêche la pensée de se complaire dans une rumination stérile. Sans lui, sans les échecs passagers mais certains qu'il lui impose, la pensée développerait ses virtualités dans le sens d'une identité sans histoire. L'histoire est faite des efforts nécessaires de notre pensée pour vaincre ce qui n'est pas elle : « L'histoire des mathématiques, écrit P. Boutroux, présente une longue série de semblables échecs. A chaque instant, l'instrument du mathématicien, c'est-à-dire le calcul algébrique, se montre inadéquat à l'objet que l'on voulait atteindre, et il faut se résigner à abandonner la poursuite pour prendre un nouveau détour. Et, ainsi, le progrès de l'Analyse nous apparaîtrait, non comme une évolution continue (se faisant principalement, comme M. Brunschvicg le dit en plusieurs endroits, par généralisation), mais comme un duel sans fin où l'esprit humain, cherchant à dompter la matière rebelle, conquiert de plus en plus d'avantages, grâce à la souplesse avec laquelle il sait continuellement modifier ou élargir son point de vue et se fabriquer de nouveaux outils ¹. » Et sans doute l'idéalisme critique reconnaît que la courbe de l'histoire est imprévisible ². Mais à rejeter la matière au rang des mythes, ou à en faire une illusion du diable, il s'assigne la tâche apparemment impossible, tâche où l'idéalisme dogmatique a toujours échoué, d'expliquer l'histoire par un duel de la pensée contre elle-même, faisant ainsi une puissance anarchique de cette pensée qu'il divinise par ailleurs.

Si la « forme d'extériorité » de l'idéalisme critique est, comme on le dit, autre chose qu'une forme vide au sens kantien du terme, elle introduit l'être au cœur de l'effort intellectuel. Comment en effet nous libérerait-elle de l'illusion de l'*a priori*, sinon en légitimant une vérification expérimentale des outils de la pensée? Et comment cette vérification serait-elle possible sinon par le recours à un ordre qui, pour n'être pas du tout fait ni de l'extra-intellectuel, apparaît cependant comme un fait, soit du côté de l'esprit, quand on parle de sa *structure* qui est *ceci* et non *cela*, soit du côté de la science, qui atteint *ceci* et non *cela*? *Et hoc omnes intelligunt esse*, pourrait-on écrire en paraphrasant une parole de saint Thomas d'Aquin.

1. In *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1913, p. 129.

2. Cf. LÉON BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 705.

Sans doute l'être ne se révèle jamais pour nous dans toute sa plénitude, car alors l'histoire s'arrêterait. Cela ne veut pas dire qu'il nous demeure absolument caché. Il apparaît dans le rythme même de la pensée, pour donner un sens à la méthode qu'elle développe, et pour éprouver cette méthode par des systèmes vrais. A vouloir s'en évader, on enferme la pensée dans une immanence abstraite où, en fait, elle ne se tient jamais. Et nous avons vu que, par là-même, l'idéalisme critique n'aboutit pas à la liberté totale qu'il nous promettait, car le réel que l'on se refuse à accueillir ne peut qu'opprimer une pensée qui ne peut par ailleurs réussir à le nier : c'est, à notre sens, ce que signifie la position d'une « forme d'extériorité » qui laisse hors de nos prises les conditions réelles de notre propre progrès spirituel, et dont on a alors mille fois raison de dire qu'elle constitue pour l'optimisme une barrière infranchissable.

Il convient dès lors de reconnaître résolument que le problème du progrès scientifique et du progrès spirituel est inévitablement double : l'accord de la pensée avec elle-même n'est possible que par l'accord de la pensée avec l'être. Il reste seulement à lever les dernières équivoques qui enveloppent parfois cette formule et à les éclaircir en montrant précisément comment elles ont pu se produire.

IV

Les deux notions de l'Être : ami ou ennemi ?

Dès que l'on a dépassé l'opposition de l'idéalisme et du réalisme abstraits, il devient donc évident que personne ne nie l'ontologie, de même que personne, en fait, ne nie l'existence du monde extérieur. Mais, de même que la question se pose de savoir ce que l'on entend par monde extérieur, il importe au plus haut point de préciser ce que l'on met sous ce terme d'*être*.

Les philosophes se font de l'être deux idées bien différentes. Elles correspondent non pas, à vrai dire, aux deux doctrines idéaliste et réaliste, qui restent elles-mêmes bien trop mal définies, mais à ces deux intentions fondamentales que nous avons discernées au-dessous des formules abstraites que l'on donne communément de ces doctrines, et qui se découvrent dans la zone de l'expérience concrète du philosophe, où elles s'élaborent véritablement.

On peut d'abord poser l'être, pour reprendre une expression de Lotze, comme l'antipode de la pensée ¹. Nous avons vu qu'idéalisme et

1. LÉON BRUNSCHVIG, *La modalité du jugement*, p. 119.

réalisme systématiques se rencontrent exactement sur ce point. Dès lors on le traite nécessairement en ennemi. L'idéalisme en fait clairement l'aveu. Mais n'est-ce pas, au fond, la même attitude que prend le réalisme quand il se résigne à le subir passivement ? Peu importe que, délibérément dogmatique, il pose par un acte de foi que le réel est conforme à ses idées, ou que, prudemment agnostique, il réserve l'existence d'un *Noumène*, d'un *Inconnaissable* irréductibles : qu'il soit le tyran de la pensée qui la condamne à n'être qu'un pâle reflet de lui-même, ou qu'il lui joue la farce de se dérober perpétuellement à sa poursuite, l'être reste forcément l'ennemi de la pensée.

Cet accord foncier des *intentions systématiques* pour figer la pensée et le réel dans un antagonisme irrémédiable, et, encore une fois, qu'elles se donnent l'air de diverger pour aboutir à une formule idéaliste ou à une formule réaliste, explique justement qu'il soit si difficile de débrouiller ce qui est véritablement idéalisme et ce qui est véritablement réalisme. Il s'affirme d'ailleurs curieusement, cet accord, avec la confusion dont il est le principe, dans ce qu'on a appelé l'idéalisme empirique tel qu'on le trouve chez Taine, par exemple, et en général chez les nominalistes. Dans cette doctrine en effet, le réel, sous la forme brutale de la donnée sensible, se présente d'abord avec une telle consistance, que l'idée paraît fabriquée par lui. Mais en même temps, pour éviter de se laisser prendre aux exigences de l'ontologie sous-jacente à tout matérialisme avoué, on exténue la réalité de l'objet, après s'en être servi pour nier la réalité du sujet pensant, de telle sorte qu'elle apparaît en définitive comme la représentation du sujet qu'elle était censée avoir construit. Toutes les équivoques de l'idéalisme et du réalisme abstraits se trouvent ainsi réunies dans cette étrange et instructive doctrine. Elle n'évite, du moins en apparence, la contradiction *in terminis* qu'en essayant, par un effort désespéré, de se donner à son tour comme méthode. On représente alors la connaissance comme errant à la surface à la fois du sujet et de l'objet, subissant tour à tour l'un et l'autre sous prétexte d'échapper tour à tour au dogmatisme de l'un et au dogmatisme de l'autre. La logique de la philosophie ne peut que tirer la leçon de ce remarquable échec qu'il lui était facile de prévoir. Il est clair, en effet, que la pensée concrète du philosophe suit une voie toute différente de celle qu'il se donne l'illusion de suivre dans la logique abstraite, si manifestement incohérente, de son système. La négation du sujet et celle de l'objet, comme l'affirmation simultanée et du pouvoir qu'aurait le premier de faire de l'autre sa représentation, et du pouvoir qu'aurait le second de construire le premier, ne traduisent évidemment que les *intentions*, simultanées et d'ailleurs contradictoires, par lesquelles on confère tour à tour à chacun d'eux juste la valeur suffisante pour nier la valeur de l'autre. Les

contradictions de la doctrine traduisent donc, en réalité, l'opposition du système abstrait et de la pensée vivante dont, chez un Taine, on ne saurait nier la vigueur. L'idéalisme empirique est l'aveu qu'un esprit réfléchi, s'il commet l'erreur initiale d'opposer pensée et réel, ne saurait ensuite se reposer avec tranquillité ni dans le matérialisme auquel aboutit le dogmatisme de l'objet connu, ni dans le solipsisme auquel tend le dogmatisme du sujet connaissant. Mais si, comme nous l'avons vu précédemment, il n'est de réaliste qui n'accuse un autre réaliste d'idéalisme, et si à l'inverse le reproche de réalisme est celui que les idéalistes s'adressent entre eux avec le plus de constance, comment ne pas comprendre que c'est la position initiale qui rend le problème ontologique insoluble, et que l'on échouera toujours à retrouver l'expérience concrète si l'on fait de l'être l'ennemi de la pensée ?

Pour toute expérience humaine qui se développera selon le rythme où système et méthode se complètent, l'être apparaîtra non comme l'ennemi mais comme l'ami.

Si l'on évite de sacrifier à la volonté délibérée d'opposer dans l'abstrait la pensée et le réel, l'immanence et la transcendance, si l'on reste fidèle au développement rythmique de l'expérience intellectuelle, idéalisme et réalisme se rejoignent dans la pensée d'un même progrès continu et corrélatif du système et de la méthode. C'est à cette attitude que l'on doit réserver, à l'exclusion d'un « système de la méthode pure », véritablement et définitivement le terme d'*intention méthodique*. L'être apparaît alors comme le prêt, toujours provisoire sans doute mais toujours indispensable, sans lequel aucun effort ne pourrait même être tenté pour donner à l'expérience sa consistance et sa vérité.

Si nous avons dû nous séparer de M. Brunschvicg au point précis où la méthode idéaliste nous paraît entre ses mains s'infléchir vers une négation systématique de l'ontologie, au moment précis où il reconnaît que la *méthode* d'immanence lui paraît inclure un *système* de l'immanence, nous n'en sommes que plus libre pour avouer que rarement, à notre avis, le rôle du réel dans l'expérience humaine a été décrit avec plus de bonheur que lorsqu'il parle de la nature comme de la grande éveilleuse : « Chaque fois, écrit-il, que les hommes ont été tentés de céder à la séduction du dogmatisme, de se reposer sur leurs succès pour fixer une norme du vrai dans un système, la nature les a réveillés de leur sommeil ; elle a exercé sa double fonction d'éternelle ironie et d'éternelle maïeutique pour provoquer une coordination de l'univers à la fois plus paradoxale dans ses moyens et d'un accord plus rigoureux avec l'expérience ; elle a contraint les savants à créer par leur effort quotidien de scrupule

et d'humilité la discipline de vérité qui est la norme incorruptible de la sagesse humaine ¹. »

Seulement nous nous refusons pour notre part à reprendre ensuite les anathèmes que lance M. Brunschvicg contre la prétendue matière, comme aussi bien son apologie d'une conscience « au-delà de laquelle il n'y a rien ». Cette double attitude, par laquelle on fait d'abord de la nature une providentielle éveilleuse pour l'accabler ensuite comme un mythe issu d'une erreur verbale, nous paraît ressortir à la même logique affective que celle de l'idéalisme empirique. Elle exprime les mêmes hésitations d'une volonté qui sait bien qu'on ne peut se passer du réel ontologique, et qui en même temps se croit obligée d'en médire pour sauvegarder plus sûrement la liberté de l'expérience humaine. Mais nous répéterons que donner et retenir ne vaut. Si le réel joue à l'égard de la pensée ce rôle merveilleusement utile et fécond d'éternelle ironie et d'éternelle maïeutique, il n'est pas un mythe verbal. Si la conscience livrée à sa seule immanence s'égare inévitablement dans les imaginations abstraites, il n'est pas vrai qu'en dehors d'elle il n'y a rien. Ce n'est point seulement du sommeil des faux dogmatismes que la nature éveille l'esprit ; elle le garde aussi du sommeil idéaliste : pour passer de la *ruminatio sterilis in se ipso* à la pleine possession de soi, l'esprit doit sortir de lui-même et accueillir le réel.

Faut-il maintenant préciser que lorsque nous prétendons que l'esprit doit « sortir de lui-même », nous n'entendons pas dire qu'il doit renoncer à penser ? Il ne s'agit pas ici, comme nous l'avons déjà dit, de sacrifier aux images spatiales. Mais aussi bien, comme nous l'avons encore constaté, on « spatialiserait » tout autant si l'on disait que l'esprit doit resté muré à chaque instant dans ses jugements actuels. Lorsqu'on parle le langage de l'esprit, « sortir de soi » ne peut signifier autre chose que ce que l'on entend lorsqu'on dit que par l'humilité nous sortons de notre subjectivisme pour trouver la vérité, ou que par la charité nous sortons de notre égoïsme pour nous gagner.

De même il ne s'agit pas du tout de trouver le réel en « sortant de notre expérience humaine », mais tout au contraire de ne pas substituer une construction idéaliste de l'expérience au rythme vrai de notre expérience. La *méthode* que nous avons prétendu définir en disant qu'elle comprend un *temps de système* et un *temps de méthode*, s'identifie à l'expérience humaine elle-même, que l'on altère indûment lorsqu'on l'arrête sur l'un ou l'autre de ces moments, fût-ce en érigeant la « méthode analytique » en système de l'expérience pure. La non-croyance au réel n'a jamais sus-

1. LÉON BRUNSCHVICG, *De la connaissance de soi*, Paris, 1931, p. 152.

cité aucun effort. Seuls, en fait, l'exemple des succès passés et la croyance en des succès futurs empêchent le savant de se reposer sur ses succès actuels, seuls ils l'obligent à revoir sa méthode pour proposer dans un nouveau système une meilleure coordination de l'univers, seuls ils lui donnent l'humilité vraie, qui n'est pas un renoncement mais une condition de la vérité. Telle est la leçon de l'expérience. On sort de l'expérience humaine lorsqu'on systématise en refusant de critiquer ; on en sort également si l'on se refuse à systématiser.

La notion de l'être à laquelle nous parvenons se modèle donc sur le rythme de l'expérience humaine. Dira-t-on que *la notion de l'être* ne saurait s'identifier avec *l'être* même, qu'il y a, au contraire, antinomie entre ces deux termes ? Oui, si l'on en reste aux oppositions abstraites dont nous avons dénoncé l'artifice. Mais,   ce titre, il n'y a pas une moindre antinomie entre une *définition de l'expérience* et *l'expérience* même. Mais il n'y a plus d'antinomie si l'on se rend compte que *parler* de l'être est seulement le moyen indispensable de dire que l'on y *pense* et d'inviter les autres   le *penser*  galement, comme *définir l'expérience* ne peut être, comme nous le verrons, qu'un moyen de dire *comment on conduit sa propre expérience* et d'inviter les autres à vivre pour leur part.

Il nous suffit donc d'indiquer, en terminant ce chapitre, que l'être qui se révèle à notre pensée est à chaque instant la condition complémentaire de sa consistance et de son progrès, l'autre condition étant évidemment l'existence de la pensée elle-même.

Il ne la limite pas du dehors. Il n'est pas son antipode. Elle seule peut s'en faire un ennemi, soit qu'elle fige en idole dans l'illusoire absolu d'une « expérience pure » l'idée toujours imparfaite qu'elle en a, soit que, pour éviter cette id latrie, elle s'adore elle-même comme si la seule expérience qu'elle e t, était l'absolu illusoire d'une suffisance propre.

Il se présente à elle, au contraire, comme un maître bienveillant « d'éternelle maïeutique et d'éternelle ironie ». Pour profiter de ses leçons, il importe sans doute de ne pas rester devant lui inerte et désarmé. Il faut croire qu'il ne demande qu'à se laisser vaincre, et c'est pourquoi il est toujours utile de rappeler que du point de vue de Dieu où se place Spinoza, l'être et l'Esprit ne font qu'un. Mais il est non moins important de croire que ses leçons ne nous sont pas inutiles, c'est-à-dire qu'il n'est pas nous. La loi de la vie morale : on ne se gagne qu'en consentant à se perdre, est aussi la loi de la vie intellectuelle, elle est celle de l'expérience humaine et de notre vie tout entière. Nous verrons dans les chapitres suivants que l'on ne peut « comprendre » le réel, c'est-à-dire le faire nôtre, qu'en acceptant qu'il soit en lui-même autre que nous, et que plus généreusement nous acceptons d'abord dans leur originalité la

multiplicité des êtres, plus aussi nous enrichissons notre propre expérience. Le « peuplement de l'expérience » est corrélatif du progrès du rythme qui nous oblige à critiquer toujours le contenu de nos croyances, pour construire des croyances toujours plus justes et toujours plus vraies.

Seulement ce résultat n'est possible que si nous sortons définitivement du mythe de l'expérience pure. Tout en disant qu'il s'agit d'un mythe, nous avons parlé un peu encore jusqu'ici le langage qu'il impose, en étudiant *la pensée* et *la réalité* comme si ces deux termes désignaient des absolus dont il nous serait loisible d'étudier les rapports, en tant qu'il s'agirait justement de deux absolus. Cette étape, cependant, n'était pas inutile. Car il fallait montrer qu'en parlant ce langage, qui est trop souvent celui des philosophes, on n'aboutit qu'à des contradictions.

En fait, *la pensée* ne se présente jamais à nous comme une entité. L'examen des systèmes, dans l'exemple que nous avons pris des systèmes mécanistes, nous a fait voir en eux des constructions dont le principe est dans une réaction d'une conscience personnelle. L'examen de la pure méthode qui aboutit à la notion de Pensée impersonnelle, nous a montré dans cette notion la construction d'une conscience personnelle en quête d'une liberté totale. L'opposition abstraite de Pensée et de Réalité ne traduit à son tour que des intentions. Il nous reste donc à essayer de sortir des équivoques en renonçant au vocabulaire de l'être et de la pensée en soi, pour étudier le contenu positif que prend l'affirmation de l'être et de la pensée pour nous. *Il n'y a pas d'expérience de pensée qui ne soit celle d'un sujet pensant.* Et, de même, *on ne pense jamais à une réalité qui ne soit celle d'un être particulier.*

Nous prenons donc résolument notre parti de parler de l'expérience humaine comme de l'expérience conduite par nous autres hommes, qui sommes d'abord des personnes. Dans cette conversion au concret, les deux termes du rythme que nous avons étudié recevront un sens plus précis. Le *temps de méthode* est celui qui va conduire la personne aux affirmations *idéalistes* quant aux pensées qui lui viennent d'elle-même et de ce qui n'est pas elle. Le *temps de système*, celui qui la conduira aux affirmations *réalistes*. Mais le rythme, poursuivi jusqu'au bout, doit permettre de séparer, dans ces affirmations, les formules accessoires et divergentes, des formules plus pleines qui tendent à s'accorder.

CHAPITRE V

L'EXPÉRIENCE PERSONNELLE

1. Position expérimentale du problème de la personne : la multiplicité des expériences individuelles et les conditions de leur accord ; conscience intellectuelle et conscience morale. — 2. La solution idéaliste : moi biologique et moi rationnel. — 3. La position du moi substance. — 4. La vraie méthode de la connaissance de soi. — 5. L'immortalité.

Dans une page lumineuse où il résume le mouvement de l'intelligence qui, dans l'histoire de l'humanité comme dans le développement de chaque pensée individuelle, ramène le problème du monde au point central qui est le problème de nous-même, Duhem écrivait : « L'ambition dominante de l'intelligence humaine, c'est celle qui la presse de comprendre l'Univers. Savoir ce que sont toutes choses, d'où elles viennent, où elles vont, telle est la curiosité, d'ampleur infinie, qui gît au fond de l'âme de chaque enfant, qui provoque ses innombrables et insolubles Pourquoi ? C'est cette nécessité qui a donné naissance à la Philosophie ; les plus anciens systèmes philosophiques ne sont pas des recherches étroitement délimitées qui aient pour but de résoudre une question précise et spéciale ; ce sont de vastes synthèses qui s'efforcent, en un seul regard, d'embrasser Dieu, l'homme et la nature. C'est le temps seul qui a rendu l'homme plus timide en ses tentatives philosophiques ; c'est l'expérience qui, peu à peu, lui a fait reconnaître, à la fois, l'extrême complication de l'œuvre qu'il se flattait d'accomplir, et la puissance infime des moyens dont il dispose pour l'effectuer. Devenu modeste alors, et parfois trop modeste, il particularise le domaine qu'il se propose d'explorer afin d'en proportionner l'étendue aux forces dont il dispose et au temps qui lui est mesuré ¹. »

On donnerait une idée exacte de cette évolution en disant que le problème de l'expérience se concentre, à mesure que la pensée mûrit, autour du problème de la personnalité. Le *Cogito* continue le γνῶθι σεαυτόν, en ajoutant cette précision que toute affirmation d'une réalité nouvelle dépendra d'un développement de la connaissance du moi. Dans cette révolution se résume, pour la philosophie, le passage de l'état d'enfance à l'état adulte.

D'ailleurs, plus critique dans ses méthodes d'investigation, la philosophie ne perd pas pour autant le caractère d'universalité, de totalité

1. Pierre DUHEM, *Le Système du Monde*, Paris, t. IV, 1916, p. 309.

qu'a si bien marqué Duhem. La curiosité que l'enfant et le primitif portent au ciel et à la terre, enveloppe toute l'inquiétude qu'ils ont de leur propre destinée. Ils veulent se situer par rapport au monde et aux forces supérieures au monde qu'ils soupçonnent ou qu'ils imaginent. Le problème du monde et de son origine, l'animal ne se le pose pas parce qu'il ne réfléchit pas sur lui-même. Et, à l'inverse, quand l'adulte ou le civilisé sont devenus plus modestes ou même, comme le dit Duhem, « trop modestes », la limite qu'ils posent à leur ambition n'est jamais que le moyen de se rassurer sur leur propre sort : en réduisant l'activité rationnelle à la science des choses, le positiviste se donne un univers restreint où il pourra conquérir la dignité de savant et se sauver des illusions des mythes. La conception que nous nous faisons du monde est ainsi toujours corrélative de celle que nous nous faisons de notre destinée.

La voie que nous avons suivie pour définir l'expérience nous a mené inévitablement à ce point central de la perspective philosophique.

Déjà, en étudiant les essais tentés par les systèmes mécanistes pour établir la solidité d'une expérience par la systématisation de l'objet, nous avons vu l'expérience s'infléchir vers une prise de conscience des conditions non seulement mentales, mais individuelles de la science : la nature que saisit le savant est forcément une nature pensée, et pensée par un esprit dont les possibilités et les limites ne peuvent être définies *a priori* comme celles d'un esprit en soi, mais par la valeur ou l'insuffisance des outils qu'à chaque moment du progrès scientifique, des savants ou des générations de savants sont parvenus à forger.

En étudiant les essais tentés par l'idéalisme pour définir l'expérience par la méthode mise en œuvre par l'esprit, nous avons vu l'expérience en apparence ou par prétention la plus impersonnelle, se morceler en synthèses qui dessinent les différentes formes que prend en fait l'idéalisme au gré des intentions du philosophe idéaliste.

Enfin l'opposition abstraite de la pensée et de la réalité au sein d'une « expérience pure », d'où naissent les polémiques souvent insolubles de l'idéalisme et du réalisme, nous est apparue comme passablement verbale, du fait que les deux termes de *pensée* et de *réalité* sont des constructions en fait fort équivoques, des généralisations des seules données positives de l'expérience, qui sont toujours des *moi pensants* et des *réalités particulières*.

Lors donc qu'en partant de l'étude du rythme de l'expérience intellectuelle nous arrivons à la notion de personnalité, *nous nous défendons bien de l'avoir déduite de données qui ne seraient pas elle*. A quoi bon se donner l'air de découvrir le terme même dont on est parti, celui sans lequel aucune spéculation n'aurait été possible ? La personnalité ne

peut se déduire « objectivement », sinon par illusion. Ce n'est pas ainsi qu'on la découvre. Pour la trouver il suffit de la « dévoiler » sous le dynamisme de l'expérience, qu'elle produit pour s'expliquer elle-même, mais où, aussi bien, elle risque de s'oublier et de se perdre. *Le moi pensant est très exactement à la fois ce qui systématise et ce qui critique, ce sans quoi nul système n'est explicable, nulle méthode, nul dynamisme vivifiant l'un par l'autre système et méthode ne sont donnés.* Il n'est pas au terme de ce dynamisme mais au principe. Le risque est justement de le chercher ailleurs. A l'immortel conseil de saint Augustin : pour se connaître il faut savoir ne pas « couler dans les choses », il convient d'ajouter cet autre avertissement : il ne faut pas se perdre dans la fantasmagorie des produits de la pensée immanente.

I

Position expérimentale du problème de la personne

La multiplicité des expériences individuelles et les conditions de leur accord : conscience intellectuelle et conscience morale.

Le mythe de l'expérience pure, conçue comme un ordre objectif des phénomènes immédiatement constatable par tous ou comme une Pensée impersonnelle qui serait à notre disposition, ne doit son succès incontestable qu'à l'oubli constant des conditions dans lesquelles se développe l'expérience humaine.

Elle nous est donnée en fait comme une juxtaposition d'expériences individuelles profondément originales et partiellement hétérogènes. A vrai dire, personne ne peut ignorer ce fait fondamental, puisqu'il est trop clair que les hommes ne s'entendent pas toujours entre eux. Mais cette multiplicité apparaît comme un scandale. Le vulgaire, qui veut croire à toute force qu'une même *nature des choses* nous oblige à penser tous de la même manière, est ici d'accord avec le philosophe qui affirme avec Bossuet que la vérité est une, ou avec Spinoza que nous devons *penser sub specie æternitatis*.

Le vulgaire et le philosophe ont d'ailleurs parfaitement raison. La diversité des expériences individuelles pose immédiatement à la réflexion le problème de leur accord, et ce problème de la vérité est au cœur de la philosophie. Les Scolastiques avaient judicieusement distingué l'*individu*, enfermé dans sa subjectivité et son égoïsme, et la *personne* qui s'universalise par la science et le générosité. De Platon à M. Brunschvicg, on peut dire que la conquête par l'individu de sa dignité de personne, a toujours été le problème même de l'expérience humaine.

Seulement, deux moyens opposés s'offrent à l'homme pour dépasser son individualité.

Il peut chercher à devenir une personne sans cesser de se vouloir comme individu. Telle est la solution que le Christianisme a introduite dans la pensée occidentale avec l'idée du salut individuel. Dans ce cas, il faut admettre forcément un certain réalisme que nous résumerons provisoirement dans la doctrine cartésienne du moi substance.

Il peut, à l'inverse, chercher à s'universaliser par la connaissance, de telle manière que l'individu n'est plus qu'un accident périssable. Telle est la solution hellénique de l'éternité du *voûς* opposée à la mortalité de l'âme. C'est la solution la plus conforme à l'idéalisme, et de fait nous avons vu comment elle a été reprise de nos jours, avec une rare vigueur, par M. Brunschvicg. L'attachement au salut individuel est pour lui la marque d'un attachement persistant, à la fois réaliste et égoïste, au « moi biologique ». La « vraie conversion », la seule qui puisse nous mettre en possession de nous-même, doit s'opérer du personnalisme anthropomorphique du réalisme au personnalisme concret de Spinoza, de la « vie intérieure » à la « vie spirituelle », de la doctrine substantialiste et « matérialiste » de l'immortalité de l'âme à l'affirmation du progrès de la pensée immanente dans la science ¹.

Nous ne reviendrons pas sur les raisons pour lesquelles la seconde solution nous a semblé s'appuyer en fait sur une construction qui ne permet pas de la présenter comme un « personnalisme concret ». La première resterait donc seule possible. Mais sauve-t-elle toutes les valeurs de l'expérience ?

Il s'agit, à coup sûr, de concilier ces deux valeurs essentielles : le *concret* qui semble comporter le réalisme de la personne, puisqu'en fait la pensée n'existe que dans et par des sujets pensants, l'*objectivité* qui semble exiger que le sujet quitte son point de vue de sujet pour vivre de la pensée impersonnelle. Mais peut-on également sauver l'une et l'autre ? Lorsqu'il en doute, l'idéalisme peut faire état des scrupules que montre souvent le réalisme lui-même à chercher la garantie de l'objectivité dans une nature ou dans une raison données en dehors des expériences personnelles, c'est-à-dire dans « l'expérience pure ». Mais si l'expérience pure est un mythe, n'est-ce pas précisément dans l'expérience personnelle qu'il faut chercher le principe de l'objectivité ? C'est cette tâche que nous voulons maintenant entreprendre, en montrant que l'objectivité véritable tire tous ses éléments de l'expérience personnelle, par une mise en accord des différentes expériences individuelles, et que l'objectivité que l'on voudrait tirer de la prétendue expérience pure, celle qui ferait de l'individu un accident qui doit disparaître pour laisser

1. Voir supra, ch. III. Ajouter à nos références : Léon BRUNSCHVICG, De la vraie et de la fausse conversion, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1930-1932.

la place libre pour la personne, est une fausse objectivité. Autrement dit, la personne raisonnable c'est l'individu qui a grandi sans avoir à se renier, non un fragment de la pensée pure qui imposerait, pour garder sa pureté, l'abandon de l'individu.

La première tâche du philosophe devrait être de scruter les abîmes qui séparent en fait une conscience d'une autre conscience. L'espèce de tranquillité que l'on se donne en faisant de l'expérience individuelle un accident de l'expérience pure, correspond, si l'on n'y prend garde, beaucoup moins à un désir intellectuel d'objectivité qu'à la paresse qui nous empêche de sortir de notre subjectivisme pour comprendre la conscience d'autrui : « C'est une raison d'économie, écrit excellemment M. René Duret, qui nous fait tenir pour semblables, quand même ils diffèrent, les êtres mentaux ; car il nous serait onéreux, dans notre rapport pratique à autrui, de renouveler indéfiniment, jusqu'à la singulariser, notre adaptation ; il nous est commode, autant qu'autrui s'y prête, de lui appliquer des règles communes ou des procédés schématiques, et, ainsi, dans notre action sur les autres et dans notre réaction à la conduite des autres, de les distribuer suivant des genres et des espèces ¹. » Encore est-ce un acte de bonne volonté et d'intelligence que de distinguer, dans les expériences individuelles, des genres et des espèces. Le sens commun ne fait même pas cet effort, et pose comme hors de doute l'existence d'une expérience universelle, impersonnelle : nous sentons tous de la même manière, nous raisonnons tous de même. Et que font les philosophes lorsque, empiristes, ils en appellent de nos idées aux sens ou, rationalistes, des sens aux idées, comme si d'emblée et sans effort l'accord devait être obtenu par la mise en œuvre d'une « faculté », sensible ou rationnelle, dont il n'y aurait pas à étudier soigneusement le caractère et la genèse ?

Or nous savons déjà que tous les éléments de notre représentation sensible ou rationnelle sont construits, et que cette construction n'est jamais totalement indépendante d'intentions personnelles ². Il nous faut maintenant insister sur les différents aspects de cette vérité essentielle.

On parle couramment de l'expérience sensible comme s'il s'agissait d'une donnée identique chez tous les hommes. Me permettra-t-on de faire état de mon cas personnel ? A la fois daltonien et privé de naissance de la vision d'un œil, j'ai parfaitement conscience de vivre dans un univers visuel qui diffère profondément de celui de mes semblables. Jamais je ne verrai le même univers coloré, jamais non plus je n'aurai l'impres-

1. René DURET, *L'objet de la perception*, Paris, 1929, pp. 99-100.

2. Voir supra, ch. I.

sion de relief qu'ils disent éprouver devant une photographie stéréoscopique, ni de ce qui peut correspondre à cette impression dans la vision directe des choses. En revanche, je crois pouvoir dire que je possède, dans l'ordre du foncé et du clair, un sens des valeurs qui, chez l'immense majorité des voyants normaux, est amoindrie par le recours plus facile à la couleur. De toute façon je promène ainsi, au milieu d'univers visuels correspondant à une vue stéréoscopique en couleur, un univers visuel qui est à peu près celui de l'aquafortiste, moins riche en teintes, mais peut-être plus « fouillé » que le « chromo » dont se contente le plus grand nombre ¹.

Cette particularité m'aura valu, à côté de désavantages que je ne puis mesurer, la satisfaction intellectuelle de saisir sur le vif l'amusant scandale des humains lorsqu'on leur dit que *leur* expérience sensible n'est pas *l'expérience* sensible. Les cas de daltonisme — et il y a plusieurs formes de daltonisme — et les cas d'achromatisme partiel, ne sont pas rares ; on estime parfois leur nombre au dixième de celui des cas normaux.

On dit aussi couramment que l'expérience sensible nous est commune avec les animaux. Mais, en fait, la nature produit, dans l'ensemble du règne des vivants, des univers sentis extrêmement différents du nôtre. Les études encore bien rudimentaires et d'ailleurs délicates que l'on a déjà faites sur la physiologie et le comportement des animaux, nous apprennent qu'ils ont des sensations que nous ne connaissons jamais. Aussi, lorsque nous interprétons d'habitude leur comportement en fonction de nos sensations à nous, en n'accordant par exemple au chien de chasse rien d'autre qu'un odorat plus développé et aux animaux migrateurs qu'un sens extraordinaire de l'orientation, qui d'ailleurs n'ont déjà presque plus aucun rapport avec notre expérience, lorsque nous recourons, pour expliquer ce qui malgré tout nous demeure inexplicable dans les actions de nos frères inférieurs, au mot facile et sans contenu d'*instinct*, nous usons encore certainement de la même simplification schématique qui nous fait parler d'une sensibilité humaine partout identique à elle-même. Mais ici le contre-sens est infiniment plus grave. Pour ne prendre qu'un exemple, comme il est incontestable que l'impression visuelle du relief est liée à la superposition de deux images prises de deux points de vue différents, et que le relief est d'autant plus accentué que les angles de vision sont plus grands, il n'y a pas lieu de douter que le relief, pour la fourmi, est beaucoup plus plat que le nôtre, et celui du lion sensiblement plus fort. Restent les innombrables animaux pour qui la superposition des deux images ne peut se faire, et qui ont un champ visuel double rigoureusement plat.

1. Cf. A. Polak, Anomalies du sens chromatique, *Traité d'ophtalmologie*, Paris, t. III, 1929, pp. 366-367.

Quelle est l'interprétation que le sens commun donne de tous ces faits, lorsqu'il consent à en connaître ? Il va distinguer le *normal* et l'*anormal*. Mais cette distinction souffre d'une grave équivoque, portée par le double sens de ces termes de normal et d'anormal. Pour le vulgaire, ces mots ont à la fois un sens *social* et *physiciste*, comme d'ailleurs le mot de *naturel*. Le normal et le naturel c'est pour lui à la fois *ce qui est le plus commun, et ce dont la nature est vraiment responsable*. Dès lors les particularités individuelles, parce qu'elles sont des exceptions dans l'expérience commune, lui apparaîtront comme des faits *dont la nature n'est pas vraiment responsable*. Il juge ainsi que la *perception personnelle* des daltoniens, par exemple, est *surajoutée* à une perception normale qui serait vraiment l'*expérience sensorielle pure* ; ainsi s'explique l'absurde question qu'on leur pose sans cesse : comment voyez-vous le vert ? Autrement dit, *pour le sens commun, l'individuel est un accident qui erre à la surface de la nature mais ne s'y intègre pas*.

De ce préjugé dérive, dans les sociétés primitives, l'idée constante que l'*anormal* est le produit d'une intention providentielle qui rompt avec le cours des choses. La maladie est une punition des dieux ou, dans certaines de ses formes plus impressionnantes comme l'épilepsie ou la folie, le signe d'une présence sacrée¹. Jusqu'au xvi^e siècle, la naissance des monstres est considérée comme un prodige et l'annonce d'événements importants. Mais le fameux adage : il n'y a de science que du général, n'a pas, au fond, une autre origine. Selon la définition d'Aristote, le *naturel* est ce qui arrive *habituellement*. C'est pourquoi, d'ailleurs, toutes les créations de la coutume qui revêtent une certaine stabilité, sont portées au compte des forces du *Cosmos*. Rien de plus amusant ni de plus suggestif que de voir comment, par exemple, on a de tout temps fondé sur des lois « naturelles » le fait de l'infériorité sociale de la femme dans la plupart des civilisations. Les cosmogonies primitives lui prêtent communément une origine inférieure ; la biologie qualitative du Moyen Age démontre qu'elle est formée d'éléments moins nobles que ceux dont est composé l'homme et qu'elle naît d'un certain *defectus naturae* ; et Malebranche encore croit trouver dans la structure particulière de ses fibres cérébrales la raison *naturelle* de son inaptitude congénitale aux mathématiques.... Toute modification d'une *habitude* sociale nécessite ainsi une refonte de la *physique*. — En revanche, toute *anomalie* est une « erreur », un « jeu » de la nature, et l'*individuel* est une *anomalie* de ce genre ; le vrai savant, celui qui connaît *la nature*, n'a pas à s'en occuper.

On n'a pas rompu avec ce préjugé tant que l'on considère la nature

1. Cf. L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 9^e éd., 1928, pp. 305 et suiv.

comme radicalement extérieure à nos expériences individuelles. Certes, la science a renoncé depuis longtemps à rejeter hors de la nature les cas *exceptionnels*, et c'est même du jour où le *socialement anormal* est apparu *physiquement naturel* que la physique et la médecine, par exemple, sont vraiment devenues des sciences. Mais le préjugé, chassé de la science, ne s'est-il pas réfugié dans les métaphysiques et les épistémologies de « l'expérience pure » ? Berkeley a eu beaucoup de mal à faire accepter certaines de ses idées justes sur la perception. Pour le vulgaire, il reste licite de parler d'un univers coloré qui n'est ni celui du voyant normal, ni celui du daltonien, ni celui de l'oiseau de nuit, mais l'univers coloré « en soi » ; d'un relief « en soi », qui serait la propriété des choses indépendamment de la manière dont il est relief pour une organisation sensorielle déterminée. Mais le philosophe adopte presque sans s'en apercevoir cette idée courante, lorsqu'il parle d'une expérience sensible donnée comme le tissu où seront découpées les multiples expériences individuelles. Qu'en fait ces diverses expériences se recouvrent, les unes partiellement, les autres à peu près totalement, on a mille fois raison de le constater et de voir dans cet accord la possibilité de l'objectivité et de la science. Seulement il ne faut pas oublier comment il nous est donné de le constater, comment, par conséquent, il convient de définir l'objectivité de l'expérience sensible. Elle est une construction obtenue par la convergence de mécanismes naturels qui, dans leur essence, sont individuels, une certaine manière d'être des individus qui ne se détache jamais réellement de l'individualité. En un mot, *au schéma apparemment objectif mais en réalité purement pragmatiste et social d'une nature qui est une donnée dont l'individu est une fragmentation accidentelle, il faut substituer la vision concrète d'une nature qui est une juxtaposition d'individus, lesquels, par certaines de leurs manières d'être, s'accordent dans une représentation vraiment objective des choses*. Loin de s'opposer à l'objectivité vraie, l'individualité en est la condition nécessaire.

Le monde des sentiments n'est pas moins diversifié que celui des univers perçus. Après les belles analyses de Bergson et des philosophes contemporains, il n'y a plus à montrer que ce que nous livrons de nous-même aux autres, et bien souvent ce que nous connaissons de nos propres sentiments, n'est qu'une simplification pratique, une monnaie d'échange qui reproduit aussi peu ce qu'elle est censée représenter, que le billet de banque le travail que nous avons fourni pour avoir le droit de le dépenser.

Certains sentiments élémentaires sont d'ailleurs commandés par l'expérience sensorielle. Aussi bien, retrouve-t-on à leur sujet la même erreur commune que celle que nous avons signalée à propos des données

sensibles. On parle volontiers de l'agrément ou du désagrément provoqués par certaines sensations comme d'états affectifs *surajoutés* à une impression sensorielle *qui serait la même pour tous*. Les invraisemblables disputes qui s'engagent entre gens de peu d'éducation pour savoir si un aliment *est bon* ou *n'est pas bon*, naissent de cette confusion. Il est clair, en effet, que si, en mangeant d'un même mets, tout le monde avait la même sensation, tous les goûts seraient identiques. S'il s'agit vraiment de goûts différents, et non de ces fantaisies que l'on combat à juste titre chez les enfants difficiles, l'accord sur le *bon* et le *mauvais* ne dépend ni d'un jugement ni d'un acte de bon vouloir portant sur une sorte « d'expérience hédoniste pure » ; pour le réaliser, il faudrait faire coïncider les expériences sensorielles. Ces préférences *individuelles* sont donc *des données de la nature*, et nous ne saurions parler objectivement de la nature si nous traitons d'accidents les comportements individuels.

D'autres goûts plus relevés, et même certaines préférences esthétiques, portent aussi la marque de la nature dans leur individualité même. Le sens commun consent à reconnaître qu'il y a des oreilles musiciennes et d'autres qui ne le sont pas. S'il faut en croire de nombreux psychologues, le talent du peintre naîtrait bien souvent d'un réflexe de compensation compensant des « anomalies » de la vue ¹. Certes, dans ce cas, l'éducation et les réactions psychologiques, dont nous avons admis le rôle même dans l'expérience sensorielle la plus élémentaire, entrent en jeu. Néanmoins comment douter que chacun n'emporte avec soi un univers sonore qui, par ses tonalités profondes, reste strictement individuel ? Qui oserait affirmer qu'Ingres voyait la couleur comme Géricault, et que Géricault pouvait éprouver devant la forme l'émotion dont Ingres s'enchantait ?

Ces différences des expériences sensorielles et sentimentales ont parfois des conséquences qui devraient retenir plus qu'elles ne le font d'habitude l'attention de l'éducateur et du moraliste. Le cas est classique de l'enfant que ses parents amènent au psychiatre en le présentant comme un monstre de paresse, et dont on s'aperçoit que, myope ou un peu sourd, il n'a jamais vu ce que le maître écrivait au tableau, il n'a jamais entendu intégralement une classe. A quoi s'ajoute souvent le fait que, relégué par ses mauvaises notes sur les bancs des réprouvés, au fond de la classe, moins il comprenait et plus on le mettait hors d'état de comprendre !

Sait-on quel effort il est légitime d'exiger d'un enfant et même d'un adulte en certaines circonstances ? Je me rappelle qu'au cours d'une

1. Voir, par exemple, Alfred ADLER, *Le tempérament nerveux*, trad. Roussel, Paris, 1926, pp. 67-68, 80.

ascension, un de mes compagnons de cordée, ardent et courageux cependant mais qui ne se trouvait en bonne forme ce jour-là, voulait abandonner en plein glacier. A toutes mes objurgations il répondait : « Vous ne pouvez savoir à quel point je suis fatigué. » On peut, même encordé, philosopher quelque peu si l'habitude vous y porte... La plainte de mon camarade me fit réfléchir et je compris qu'en effet il m'était parfaitement impossible de me rendre compte de ce qu'il pouvait éprouver. Nous ne savons jamais ce qu'un autre que nous met exactement sous cette phrase : « Je suis fatigué. » Est-ce un paresseux qui s'arrête bien en-deçà de l'effort qu'il serait normal d'exiger de lui ? Est-ce un héros qui en a déjà fait dix fois plus que vous n'auriez fait à sa place ?

Inutile de remarquer que nous sommes toujours portés à reprendre, pour interpréter ces cas, l'explication qu'en donne le sens commun en prolongeant sa distinction équivoque du *normal* et de l'*anormal*. Nous jugeons alors que le monde si complexe de nos goûts, de nos sentiments, de nos efforts individuels, se superpose à une expérience qui serait la même pour tous les hommes. Mais la prétendue objectivité que l'on atteint de la sorte n'a qu'une valeur pragmatiste, elle n'est qu'un schéma commode de la pensée socialisée, obtenu, comme le dit M. Duret, « par raison d'économie ». C'est le faux objectivisme du vulgaire pour qui l'artiste est une monstruosité dans la nature, celui de l'éducateur paresseux qui légifère pour un élève abstrait. *Une fois de plus la véritable objectivité sera fonction de la connaissance de l'individuel* : la vision de l'artiste n'est pas moins un cadeau de la nature que la vision du béotien ; il n'y a pas d'expérience humaine de l'effort, de la fatigue, il n'y a pas de connaissance de la nature, qui ne soit une expérience individuelle. Là encore il est juste de constater que ces expériences individuelles se recoupent ; mais, au contraire de ce que l'on peut encore accorder quand il s'agit de la simple perception, l'objectivité est souvent ici en fonction inverse de la généralité : non seulement la nature paraît dans cet être d'exception qu'est l'artiste, mais elle se montre à lui mieux et plus complètement qu'à la foule.

Avant d'examiner la nature exacte de l'expérience rationnelle, nous parlerons d'une zone de l'expérience que les philosophes, sauf Bergson qui n'a pourtant pas épuisé le sujet, n'ont presque jamais eu le souci d'inventorier. Lorsque nous nous considérons nous-mêmes avec tout ce que nous sommes : sensibilité, sentiment, raison, moralité, tout ce que nous pouvons dire aux autres reste radicalement inadéquat à notre personnalité concrète. Comment décrire la toile de fond sur laquelle se déroulent les phénomènes particuliers de notre conscience ? Ce mélange d'optimisme et de tristesse, ces idées dominantes qui donnent à notre

vie son prix véritable, ces répulsions ou ces attraites qui influencent nos jugements les plus raisonnables, ces synthèses de nos idées les plus mûrement réfléchies et les plus scrupuleusement critiques, quels mots pourraient les rendre ? Les paroles sont le plus souvent un moyen pour tisser un voile de banalité protectrice entre nous et les autres et, comme le dit Maeterlinck, *deux âmes ne se connaissent pas tant qu'elles n'ont pu se taire ensemble* ¹. On croit s'en tirer à bon compte en parlant de sentiment. Là encore seule la paresse pragmatiste de la pensée socialisée s'imaginera que l'objectivité c'est l'impersonnel. Car, en fait, nos idées les plus raisonnables sont inséparables, dans leur fécondité objective, de leur caractère personnel. Deux mathématiciens parlant de la valeur de leur science ne mettent jamais exactement la même chose sous les mêmes mots : l'outil mathématique n'a pas la même valeur pour Descartes et pour Gassendi, pour Cauchy et pour Bernard Brunhes. Deux physiciens qui s'entretiennent de la même expérience ne peuvent que se cacher, quoi qu'ils en aient, les prolongements que les remarques qu'ils font en commun irradient dans leur conscience de purs savants. Et pourtant ce sont ces prolongements qui vont éveiller chez chacun d'eux ce monde des intuitions, des futures hypothèses, des synthèses d'ensemble qui définissent la véritable fécondité et l'objectivité de l'idée. Deux croyants parlant de leur foi peuvent être certains qu'ils ne mettent pas les mêmes choses sous les mêmes mots. Tous les catholiques ne sont pas saint François d'Assise. Il y en a des millions, disait Péguy, qui répètent chaque jour leur *Pater* : de loin en loin l'un d'eux en vient à penser à ce qu'il dit ; c'est une chose énorme, extraordinaire, cela s'appelle une conversion. Or, si légitime que soit l'étude que les sociologues font des représentations collectives de la psychologie, de la science et de la religion, ils ne sauraient néanmoins atteindre qu'à une objectivité qui, pour reprendre l'expression de Leibniz, n'est que l'antichambre de la vérité. *Il n'y a de psychologie vraie, de science vraie, de religion vécue, que dans la conscience individuelle d'un sujet, d'un savant, d'un croyant*. L'accord des consciences est le résultat de mécanismes complexes et aussi, en l'occurrence, des efforts personnels ; il n'est pas une donnée dérivée de l'expérience pure.

La raison a souffert, plus encore que la perception et le sentiment, des simplifications sociologiques. Pour être rationaliste il ne suffit pas de se réclamer d'elle, il faut encore la décrire correctement. Or l'idée d'une raison automatique fonctionnant comme une faculté immédiatement identique chez tous, est le type même du schéma artificiel fabriqué « par raison d'économie ».

I. Maurice MAETERLINCK, *Le trésor des humbles*, ch. I^{er}.

A l'ignorant qui s'indigne de constater qu'un être qui se prétend homme ne distingue pas le rouge du vert, correspond, sur un autre plan, l'optimiste qui traite d'insensé quiconque ne raisonne pas comme lui. A-t-on remarqué avec quelle facilité les adolescents se lancent, dans leurs discussions, l'injure facile : « Tu es fou » ? Leur rationalisme subjectif leur impose de croire qu'on ne peut raisonner autrement qu'ils ne le font sans sortir de la raison. Bien souvent, avec mes élèves, j'ai fait l'exégèse de cette ardeur juvénile, et ils ont toujours convenu de bonne grâce qu'elle est exacte. On ne saurait porter au passif des philosophes une telle simplicité d'âme. Pourtant n'avons-nous pas déjà eu à rappeler que ce qui paraît raisonnable à Aristote est traité par Malebranche d'imagination, et que les philosophes du xvii^e siècle parlent déjà du « beau roman de physique » des cartésiens ? D'Aristote traitant « d'hommes ivres » ceux qui ont écrit des principes de la nature à l'exception du seul Anaxagore, à Descartes traitant de « grosse bête » le très intelligent Gassendi, et de Kant chassant de la philosophie ceux que tentait encore le rêve métaphysique, à M. Brunschvicg qui rejette parmi les fidèles attardés des mythes primitifs ceux qui n'ont pas compris que l'invention du calcul infinitésimal a définitivement résolu le problème de Dieu, les philosophes eux-mêmes ne font-ils preuve d'un optimisme quelque peu facile en s'imaginant que les expériences individuelles vont être amenées à coïncider par une définition idéale de l'expérience planant au-dessus de toutes les démarches de la pensée personnelle ? Et les sceptiques, lorsqu'ils prennent argument de ces disputes pour récuser la valeur de la raison, commettent exactement la même faute. Ils supposent, eux aussi, que pour avoir le droit de croire à la raison, il faudrait qu'une « raison pure » nous livrât d'emblée « l'expérience pure », et, comme ils ne constatent rien de semblable, ils s'imaginent que la raison est un mythe. Pour sortir de cette impasse, il suffit d'en revenir aux faits. L'idée d'une pensée impersonnelle qui serait rationnelle par son impersonnalité même, est une construction très artificielle par laquelle on projette sa propre façon de raisonner dans l'absolu de l'expérience pure. *La pensée est alors superposée à des moi pensants exactement comme nous voyions tout à l'heure que l'on superpose une sensibilité ou une sentimentalité pures aux données expérimentales des sensibilités et des sentiments individuels.* Si elle n'était que cela, l'objectivité de la raison abriterait donc toutes nos représentations subjectives. Une telle construction, sous son apparence rationaliste, est en réalité beaucoup plus proche qu'on ne l'imagine de la schématisation pragmatiste obtenue « par raison d'économie » par la pensée socialisée.

La raison c'est la manière dont se comporte l'individu raisonnable. A ce titre elle est en nous à la fois un fait et un idéal. Un fait, car si

nous ne l'avions en naissant nous ne pourrions jamais l'acquérir. Un idéal, car nous avons toujours à devenir plus raisonnables. Cet idéal s'impose à l'enfant. Il s'impose aussi à l'humanité. On ne saurait le dire mieux que Pascal. Pourtant des méthodes récentes ont utilement mis en lumière ce fait de la croissance spirituelle de l'humanité. Il est facile de médire de la méthode des tests qui permet de déterminer l'âge mental des enfants. Il faut ne pas l'avoir pratiquée pour nier les immenses services qu'elle peut rendre. Mais, à coup sûr, on ne peut établir une échelle correcte des âges mentaux si l'on ne tient compte du milieu où ces enfants sont élevés. Les idées d'Aristophane sur l'équilibre des nuages, d'Aristote sur le mouvement, de Cardan sur la puissance des astres, de Descartes sur plus d'un point de biologie, trouveraient place aujourd'hui dans les réponses d'un enfant de six à treize ans. Que dire de certaines de leurs idées sur la morale ? Pascal, si attentif à dénoncer les erreurs de la justice humaine, n'a pas un mot contre la torture ni contre la traite des noirs. Nous touchons ainsi du doigt ce qu'a été et ce que doit être le progrès de la raison dans l'histoire. Mais, pas plus dans l'humanité que dans l'enfant, ce progrès n'est indépendant des intentions personnelles des âmes raisonnables. La paresse, l'intérêt, la passion sont autrement nuisibles à la raison qu'une faute de syllogisme. C'est pourquoi d'ailleurs le progrès n'est ni continu ni unilinéaire. Il y a des moments où la science progresse et non la morale, ou la morale sans la science, des époques où une science se développe quand les autres restent stationnaires. *Si l'on veut donc parler sans métaphores, il faut dire que l'histoire du progrès de la conscience raisonnable, et, doit-on ajouter, de ses échecs et ses reculs, c'est l'histoire des succès et des fautes remportés ou consenties par des personnes pensantes et voulantes.*

En résumé, sous quelque forme qu'on l'envisage, du moment qu'on ne la déforme pas, l'expérience humaine est en réalité une collection d'expériences individuelles. Si, incontestablement, la vérité est la conquête de la personne raisonnable sur l'égoïsme et le subjectivisme de l'individu, la personne elle-même est une conquête de l'individu, qui grandit par la vérité sans cesser d'être individu. L'objectivité véritable ne dérive pas d'une expérience pure qui est toujours, en fait, une construction subjective, mais d'une réflexion correcte de l'individu pensant sur des réalités particulières ; loin de s'opposer au caractère personnel de l'expérience, elle en est corrélative. Autrement dit, la vie spirituelle est fonction de la vie intérieure, le salut de la personne est le triomphe de la générosité et de la vérité dans un individu qui se transforme sans renier pour autant sa propre réalité.

Le choix s'imposait entre le réalisme et, si l'on veut, le substantialisme du sujet pensant, et l'impersonnalisme de l'idéalisme critique. Il nous semble déjà que la voie qui demeure seule ouverte conduit à la première solution. Il nous restera à la parcourir et à en faire l'inventaire.

Nous ne nous sommes pas arrêté aux compromis d'un Hegel ou d'un Fichte, qui nient en fait le moi réel tout en continuant d'utiliser le vocabulaire personnaliste.

Quant à la solution kantienne, elle souffre elle aussi des équivoques inhérentes à tout syncrétisme. Nous l'expliquions par la psychologie personnelle de Kant, qui a subi le prestige de la science mécaniste assez pour identifier l'expérience, au sens de connaissance véritable, avec la science des phénomènes, mais qui garde cependant assez de goût pour la métaphysique et la morale pour adhérer comme à des vérités de foi à leurs dogmes essentiels. Il est tentant, lorsqu'on croit devoir accorder à l'idéalisme que la réalité se résout en idées, et que, d'autre part, on veut garder un sens au réalisme, de chercher dans les données de la morale les bases d'une métaphysique personnaliste que l'on renonce à trouver dans la pensée spéculative. Mais nous n'accorderons pas, pour notre part, que la conscience morale va au-delà de la conscience intellectuelle, ou, si l'on veut, que la conscience intellectuelle reste en-deçà de la conscience morale.

L'erreur de Kant et des fidéistes en général est d'imaginer que l'expérience spéculative arrive sans trop de peine à se constituer comme « expérience pure » indépendamment de tout acte concret de la personne. Seule cette croyance frappe en retour de subjectivité les postulats de l'expérience morale, qui est essentiellement personnelle. Pour eux encore, *impersonnalité* est synonyme de *savoir* et d'*objectivité*, comme *personnalité* est synonyme de *foi* et de *subjectivité*. On a beau dire, dès lors, que le moi est l'objet d'une foi rationnelle, il est quand même relégué, par la construction spéculative de l'esprit pur et de la science automatique, en dehors de l'*Erfahrung*.

On reconnaît, dans cette position des problèmes, exactement les équivoques que nous avons signalées. Le fidéisme est l'envers d'un rationalisme manqué. Nous ajouterons simplement que ce n'est pas, à coup sûr, cette dualité de l'intelligence et de la moralité, que nous donne l'expérience. Du jour où elle s'éveille dans l'enfant, la raison montre aussitôt sa double fonction de connaissance et de moralité. L'âge de raison est à la fois celui où l'enfant devient responsable de ses actes et où il arrive à comprendre correctement le mécanisme d'une bicyclette¹. On ne se soucie pas toujours de chercher un lien entre ces deux définitions que

1. Cf. Jean PIAGET, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, 1927, pp. 223-240.

l'on donne de l'éveil spirituel. Il est pourtant utile de le faire apparaître. L'égoïsme qui cache à l'enfant l'originalité du mécanisme des choses et lui fait voir dans les phénomènes les simples serviteurs de ses désirs, est aussi ce qui lui masque les droits d'autrui et le rend esclave de ses premières impulsions. Et cette raison, qui commence ainsi à lui révéler sa conscience et la nature, aura à grandir en lui en l'instruisant toujours plus de l'une et de l'autre. Mais jamais non plus elle ne grandira sans lui : la paresse peut lui cacher à nouveau la nature, le vice sa conscience. Les distinctions légitimes entre conscience intellectuelle et conscience morale ne sauraient justifier un morcelage qui scinderait au départ ces deux aspects complémentaires de l'expérience.

Il s'agit toujours de savoir comment l'individu devient une personne en pénétrant à la fois l'intériorité de sa conscience et l'intériorité de la nature. Ces deux mouvements sont complémentaires. L'idée que la nature arrive à se faire connaître par une expérience intellectuelle qui serait seule rationnelle et objective parce que vide de toute personnalité et de toute moralité, ne tient pas compte des conditions véritables de l'expérience intellectuelle. La nature n'est pas plus du tout fait que la grâce moralisatrice : l'une et l'autre commencent par nous être prêtées en espérance dans la subjectivité de la pensée magique, dont on ne sort que par une victoire du courage sur la paresse. C'est pourquoi nous avons eu souvent à rappeler, parce qu'on l'oublie trop, que toute conception de la science est dérivée d'une représentation de la vie.

En substituant, à l'insoluble problème de l'accord ou du désaccord de la Pensée et de la Réalité au sein de l'expérience pure, le problème véritable de l'accord des consciences par la connaissance des réalités concrètes, nous retrouvons vraiment les données de notre expérience humaine. La moralité y gagne de n'être plus refoulée dans l'ordre subjectif de la simple croyance par l'assimilation du savoir à l'expérience impersonnelle. La nature y gagne en objectivité, puisqu'au lieu d'être conçue comme l'image abstraite obtenue « par raison d'économie » par le pragmatisme social, elle révèle toute la richesse de ses créations particulières et devient un moyen effectif de l'accord des consciences. Il nous reste à explorer les perspectives qui s'ouvrent ainsi à nous.

Tout d'abord, nous ne possédons encore le moi, comme la nature, qu'en promesse. La solution ne sera donc pas indépendante du développement de notre expérience personnelle dans ses deux aspects de savoir et de moralité. Ce n'est pas sans y mettre du mien que je pourrai savoir ce que je suis. La question « *que suis-je ?* » recouvre inévitablement un « *que veux-je être ?* »

Étrange condition que la mienne d'avoir à me demander ce que je

suis ! Il m'est toujours possible de me concevoir comme un corps, ou comme un ensemble de phénomènes, ou comme une partie de Dieu. Matérialistes, empiristes, panthéistes, par leurs querelles mêmes, m'instruisent de cette licence qui m'est laissée. Si je me demande ce que je suis, c'est justement parce que les idées qui me viennent ou que l'on me propose de moi-même s'accordent ou se heurtent à cette intention. Entre ces idées et ce que j'appellerai finalement mon moi, va s'intercaler toute mon expérience. Une fois de plus, il nous faut donc en suivre le rythme pour en décrire exactement le contenu.

II

La solution idéaliste : moi biologique et moi rationnel

Nous savons que la solution idéaliste consiste à identifier le moi véritable avec la raison impersonnelle. Mais si, comme nous venons de le voir, la raison est inséparable de l'expérience personnelle et celle-ci de la réalité de l'individu, la solution idéaliste aboutit à une impasse. De fait nous avons déjà constaté que si l'ontologie est, comme l'affirme l'idéaliste, une fiction, la pensée n'ayant d'autre objet que la science des choses, on en revient, par un circuit imprévu, à faire de la prétendue matière à la fois la damnation et le salut.

Aussi bien, sans reprendre les développements précédents, nous voulons surtout examiner maintenant si la position que nous avons prise en faisant de l'objectivité une fonction de l'expérience personnelle, évite les difficultés que signale l'idéalisme et permet de satisfaire à ses justes scrupules. Il oppose spiritualité et intériorité. Nous avons, pour notre part, à montrer comment elles progressent ensemble.

La solution idéaliste a déjà fait l'objet d'une discussion approfondie dans une séance de la *Société française de philosophie*¹. A M. Cresson qui lui demandait s'il croyait à la conscience d'autrui au même titre qu'à la sienne propre, encore que la conscience d'autrui ne puisse être par rapport au sujet « qu'objet, chose, être en soi », M. Brunschvicg répondait en ces termes : « Je ne voudrais pas faire le plus petit tort à l'existence d'autrui ; la vérité d'un jugement exprime bien l'absolu de l'être. Cela ne se comprendrait sans doute pas si la conscience était une donnée

1. Séance du 24 février 1921, *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet-octobre 1921.

en soi, située à l'intérieur de la boîte crânienne, comme le croyait Taine. Pour moi, la conscience se développe et s'élargit avec l'épanouissement de l'intelligence. Elle s'égale à l'univers, ou plus exactement le constitue, et elle affirme en même temps et sa propre valeur de sujet et la valeur de ses objets ¹. »

Cette réponse, pourtant, nous semble laisser subsister toutes les vraies difficultés. S'il nous était possible de faire d'un seul coup le départ entre l'individuel et l'universel ou, pour penser comme M. Brunschvicg, entre l'individu et l'univers, chaque conscience pourrait, en effet, comprendre son identité avec la conscience d'autrui en tant que l'une et l'autre s'identifieraient avec l'univers par la science. Mais c'est là se donner le problème résolu par un postulat qui ne s'impose nullement.

Nous avons vu que le « *que suis-je ?* » signifie en réalité « *que veux-je être ?* » L'idéaliste accepte de n'être que savant. Tout ce qui, en lui, déborde cette qualité, est le fruit de l'égoïsme matérialiste. Mais ce choix implique un jugement de valeur, conséquence de cet autre jugement de valeur par lequel on identifie pensée, moralité, et mathématiques ; moi et pensée impersonnelle. Et ce choix, à son tour, dépend de la croyance en une expérience pure se développant hors de l'expérience personnelle comme le progrès d'une méthode qui ne se fixe dans aucun système. Ce choix même paraît s'imposer d'autant moins que la croyance qui l'accompagne s'est révélée singulièrement téméraire.

Que la conquête de la personnalité soit le fruit d'un triomphe de l'esprit sur la chair, nul philosophe ne le niera. Mais est-ce triompher de la chair que de méconnaître sa réalité ? Si l'on peut se montrer reconnaissant à l'idéalisme de dénoncer les difficultés du matérialisme et les illusions des systèmes substantialistes, on peut ne pas lui accorder qu'il nous suffise de nier la matière pour s'en délivrer. Nous avons vu que toute méthode doit restée liée à un système, tout idéalisme à un réalisme. Il nous reste à recueillir les bénéfices de cette remarque.

Le « moi biologique » n'est pas purement et simplement l'ennemi de la pensée.

Tout d'abord, sans lui la science serait impossible, et l'opposition facile que l'on croit montrer comme allant de soi entre sa réalité « matérielle » et la spiritualité de la science, reste toute verbale.

Déjà il serait utile de rappeler que toute proposition scientifique reste justiciable d'un contrôle de nos sens. S'il est bien vrai de dire que « c'est avec sa raison qu'on expérimente », pourquoi feindre d'oublier que souvent le rôle de la raison consiste à inventer des techniques de la vérifica-

1. L. c., p. 51.

tion ? L'héliocentrisme est resté une hypothèse tant que d'une part on n'a pas relié ses principes à la vieille observation du mouvement diurne du pendule, reprise et immortalisée par Foucault, tant que, d'autre part, la lunette astronomique n'a pas reculé les étoiles à une distance telle que leur rotation autour de la terre devenait une absurdité. Nous ne voyons pas ce que gagne l'idéalisme à méconnaître le rôle de la technique, c'est-à-dire, en grande partie, du perfectionnement et de l'extension de notre puissance sensorielle, dans le progrès de la science. Il n'est que d'étudier sans préjugés l'histoire des sciences pour se sentir ému devant les efforts héroïques des savants pour donner à leurs sens l'aide d'instruments qui devaient, en quelque sorte, agrandir le corps pour mieux servir l'esprit, et devant leurs cris d'impuissance lorsque tout leur génie se heurtait à l'insuffisance des moyens techniques de contrôle sensoriel.

La science n'est donc possible que parce que par notre corps nous prenons place dans l'univers. Mais il est un autre aspect, plus important encore, de cette vérité. Comment aurions-nous eu l'idée de chercher du mécanisme dans la nature s'il n'y avait pas en nous du mécanisme, c'est-à-dire si nous ne recevions de notre corps une révélation irremplaçable ? Comme l'enfant, l'humanité passe de la magie à la science en substituant à un monde d'esprits et de volontés un univers de faits inertes. Le premier correspond à l'impérialisme pseudo-spirituel du panpsychisme, le second à l'aveu qu'il y a des corps semblables à notre corps, et que celui-ci même n'est pas de la pensée. C'est la médecine qui a été jusqu'au xvi^e siècle la grande responsable de la physique animiste, parce qu'elle ne se résignait pas à faire de notre corps un phénomène distinct de l'esprit. Et ce n'est point par hasard que la révolution hippocratique avait été contemporaine de la rupture de la physique et de la magie. Il a fallu que l'homme s'accoutumât à l'idée de n'être pas un ange, pour se dégager de la bêtise de l'angélogologie animiste ¹.

On ne voit donc pas ce que gagne l'idéalisme à rejeter de la science notre « moi biologique ». Saint François d'Assise appelait notre corps « Frère l'âne » et conseillait d'être doux pour lui. La science doit beaucoup à « Frère l'âne » ; elle ne pourrait rien sans lui. Disons, pour parler plus sèchement, qu'on voit par ce cas particulier comment l'acceptation par la *pensée* d'un *réel* radicalement distinct de ses vœux spontanés, est pour elle la condition essentielle de son progrès.

Plus net encore si possible sera le gain acquis par la pensée morale et métaphysique si elle accepte la réalité de monades individuelles qui

1. Toute l'équivoque de la physique animiste jusqu'au xvi^e siècle vient de la médecine alchimique et astrologique. Celle-ci avait imposé la doctrine de la correspondance du Microcosme et du Macrocosme, c'est-à-dire que le corps humain était le symbole spirituel des causalités physiques.

ne soient ni des pensées pures ni des moments de la pensée impersonnelle.

« Un exemple, écrit le P. Etcheverry, revient souvent sous la plume de M. Brunschvicg. En butte aux criailleries de sa mère Xantippe, acariâtre par nature, Lamproclès cède aux réactions spontanées de l'instinct et laisse échapper des paroles vives et irrespectueuses. Socrate, son père, l'invite alors à la réflexion, à comprendre qu'il n'est pas un individu isolé, mais un fils en face d'une mère qui l'a engendré, nourri, élevé. Instruit par cette maïeutique, le jeune homme cesse de se replier sur soi, afin de se voir du point de vue d'autrui ; il adopte pour règle de conduite la liaison rationnelle qui unit à l'action de la mère la juste réaction du fils, l'une et l'autre personne ne se définissant que par leur mutuelle relativité ¹. »

Mais qu'est-ce donc que Lamproclès est ainsi obligé de respecter dans sa mère ? Assurément ce ne sont pas ses défauts. Adopter le point de vue d'autrui ne peut consister à mettre son égoïsme à la place du nôtre. Faudra-t-il dire que ce sont les relations biologiques qui font qu'elle l'a engendré et nourri ? Mais ce fait n'a rien de respectable en tant que fait matériel ; même pour le fils, il ne transforme pas en vertus les défauts de sa mère. Dira-t-on, enfin, que c'est à la mathématicienne qui dort, et bien profondément, dans la déplorable épouse de Socrate, qu'ira l'amour de son enfant ? Mais alors, le respect filial n'a rien d'original par rapport au devoir commun du respect d'autrui, et puis, enfin, ce n'est pas cela.

D'ailleurs, le problème reste entier du fondement qu'il faut trouver pour le respect de la personne humaine. Si vraiment les individus ne diffèrent que par la réalisation, à différentes places de l'espace et du temps, d'une même Pensée impersonnelle, la moralité serait donc une pure question d'Esthétique transcendante. Cette position du problème, il n'est pas seulement difficile, il est impossible de l'admettre.

Tout d'abord, en effet, le temps et l'espace ne suffisent pas, loin de là, à rendre compte de la multiplicité des consciences. Les individus d'une même génération diffèrent profondément les uns des autres : d'où leurs sympathies et leurs antipathies, leurs alliances et leurs querelles. Et ce n'est pas non plus parce qu'une autre conscience me semble liée à un corps qui occupe une autre place que le mien, que cette conscience est distincte de la mienne. Que je l'aime ou que je la haïsse, la place que nos corps occupent ne fait rien à l'affaire. On peut se sentir plus proche, par la pensée, d'un ami absent que d'un fâcheux dont la présence nous importune, plus proche d'un maître du temps passé que d'un impudent barbouilleur de livres qui vous fait hommage de ses œuvres. Et si le

1. Auguste ETCHÉVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, p. 152, avec références.

temps et l'espace dont on parle pour donner cette explication idéaliste de l'individualité, ne sont pas ce temps et cet espace qui se révèlent ainsi à la réflexion tellement incapables de remplir ce rôle, il faudrait se demander si l'on propose, pour principe de cette explication, autre chose que des métaphores.

Mais, en revanche, si le temps et l'espace sont postérieurs à la multiplicité des consciences, il serait vain de croire qu'il suffira de les nier pour réaliser l'unité morale. Le « moi biologique » n'est pas une donnée moins essentielle à la morale qu'à la science. Notre morale humaine ne saurait être à aucun degré une morale de purs esprits. Ce n'est point parce que, à juste titre, les moralistes présentent la vie spirituelle comme la victoire de l'esprit sur la chair, que la chair n'a pas droit de cité en morale.

Il est clair, tout d'abord, que l'on n'a pas trouvé d'autre moyen de multiplier les âmes que de multiplier les corps. Les outrances de l'encratisme n'ont jamais été le moyen d'un progrès spirituel. Ce n'est pas sans raison que le Christianisme, qui pourtant n'a jamais fait de la génération la seule vocation possible de l'homme, l'a néanmoins toujours proclamée légitime et sainte. Contre l'encratisme gnostique que devait renouveler Schopenhauer, et le physiologisme passionnel ou utilitaire du bas Empire remis à la mode par certaines législations récentes, la droite raison affirme que l'œuvre de chair peut avoir un sens spirituel. S'il est triste pour un homme de penser qu'il a été appelé à la vie par une faute des sens, qui donc souhaiterait sérieusement devoir le jour à un acte d'obéissance patriotique à un décret du ministre de la santé nationale ? Trop de sagesse serait folie.

Presque tous nos devoirs envers l'esprit sont des devoirs envers des individus de chair et de sang, et n'auraient autrement aucun sens. Ainsi du respect de la vie. Ainsi du respect du génie et de la science même : la seule manière qu'avait la nourrice de Descartes de servir efficacement les mathématiques était de donner à téter à son poupon. C'est par notre corps que nous sommes d'abord solidaires des idées des autres hommes, de leurs vertus ou de leurs crimes. Les révolutions et les guerres ne nous donnent-elles pas l'amère expérience qu'en vain nous souhaiterions une tour d'ivoire où abriter notre méditation, puisque les autres nous tiennent par notre corps ? Et, le plus souvent, le souhait de la solitude n'aurait rien de spirituel. Il y a des cas où risquer ou livrer sa vie est le seul moyen de servir l'esprit.

De même encore, la vraie charité, quoi qu'on en dise parfois, consiste d'abord à se pencher sur les détreesses matérielles. N'est-ce pas hypocrisie, disait l'apôtre saint Jacques, de répandre de bonnes paroles si on

laisse son frère affamé et nu ¹ ? Pour nous-mêmes, et quoi qu'on en dise encore, le vrai courage n'est-il bien souvent le courage physique devant le danger, la souffrance et la mort ? Et, s'il faut en revenir à nos devoirs envers les autres, doit-on négliger ceux que nous avons envers les inintelligents, les méchants, les égarés ? Dire qu'il s'agit d'éveiller d'autres centres de réflexion et de générosité ne suffit pas, car le plus souvent leur conversion ne servira en rien la science et la morale, qui se passeraient bien d'eux. Le temps que l'on perd à les convertir serait mieux employé à penser pour soi-même. Le stoïcien est logique avec l'idéalisme quand il prescrit de ne pas se troubler de la méchanceté d'autrui et de ne pas quitter pour si peu les tâches de la pensée. A la limite, ne peut-on concevoir qu'il soit plus intéressant pour la science psychologique de cultiver de « beaux vices », comme pour la médecine de beaux cancers ou de belles septicémies ?

Enfin nos devoirs sont souvent conditionnés par l'espace et le temps. Le patriotisme, dans ce qu'il a de légitime, est d'abord le dévouement au groupe humain qui occupe la terre où nous sommes nés. Et il arrive que l'on n'a pas fait son devoir pour avoir trop tardé à agir. L'intention, dans ce cas, n'a pas suffi.

Il serait fastidieux de multiplier ces exemples. Il nous a paru indispensable de les donner. Dira-t-on que tout le monde sera d'accord avec nous et qu'il n'y avait pas à consulter en morale le bonhomme Chrysale ? Mais alors pourquoi présente-t-on si souvent la vie de l'esprit comme une négation de la chair, du temps et de l'espace ? Ce qui est vrai, c'est qu'en pratique on nous accordera assez facilement tout ce que nous venons de dire. Mais on se croit en droit d'oublier aussitôt ces vérités pour les contredire au nom d'une théorie d'apparence rationnelle qui les nie sous prétexte de les expliquer par l'idéalisme. L'*esprit* auquel alors on dit que l'on est fidèle, l'esprit qui transcende et néglige les contingences de la réalité corporelle, temporelle et spatiale, n'est plus en fait qu'une métaphore, la raison par laquelle on dit le servir n'est plus qu'un concept abstrait qui est bien incapable de nous fournir une règle effective dans nos rapports concrets avec les autres. La vraie morale ne doit pas moins à « Frère l'âne » que la science véritable. Il serait mortel de l'oublier. Qu'est-ce à dire, sinon que, dans la morale comme dans la science, l'acceptation par la *pensée* d'un *réel* essentiellement distinct de ses vœux, est pour elle le moyen de son progrès ?

Or les conditions matérielles de la vie morale ne sont que le symbole de la donnée primordiale de notre expérience humaine : la pluralité des consciences. La matière, le temps et l'espace n'expliquent pas cette plu-

1. *Épître* de S. JACQUES, II, 15-16.

ralité, mais c'est justement pour cela qu'il ne suffit pas de les nier pour réaliser l'accord des consciences. C'est pourquoi les principes de la morale ne se fondent pas sur un impératif ou sur un sentiment qui seraient radicalement distincts de l'expérience intellectuelle et de la raison spéculative. Comme c'est par raison d'économie que l'on imagine une raison spéculative immédiatement identique dans tous les individus, c'est par une même raison d'économie que l'on croit que le problème théorique posé par la multiplicité des consciences peut être résolu avant que le problème moral ait même été posé.

Il ne suffit donc pas que l'on accorde en pratique les notions de morale que nous venons de rappeler. Le danger serait de les juxtaposer à une théorie idéaliste au nom de sentiments qui vont de soi et que l'on peut louer en toute hypothèse. Car ce n'est pas vrai. Si l'on admet pour tout de bon que la pensée pure nous est donnée antérieurement à l'expérience individuelle, et que le devoir consiste à ne respecter dans les individus que des retombées de cette pensée pure, le respect de l'individu ne sera jamais qu'un sentiment adventice, sans fondement dans ce que l'on aime à appeler la raison. Encore une fois, c'est le Stoïcien dédaigneux des infirmes et des inachevés, qui se montre logique avec cette conception de la raison. Et ce sera aussi tout théoricien qui, croyant avoir accaparé par sa réflexion la véritable Pensée impersonnelle et l'Esprit, fera des individus des moyens au service de cette idée ; qu'il s'agisse du fanatique qui brûle les incroyants pour faire disparaître l'erreur, ou du théoricien nationaliste ou raciste qui répète avec Auguste Comte que l'individu n'a pas de droits mais seulement des devoirs. On ne fait pas à l'anti-individualisme sa part. Toute doctrine qui pose une vérité radicalement étrangère à l'expérience personnelle est par essence totalitaire et intolérante ou, à tout le moins, elle n'est tolérante que par condescendance et non par raison. La seule question véritable qu'on laisse subsister, est de savoir quel est l'élite qui aura conquis par son génie le droit de régenter les autres.

Mais, justement, c'est parce que l'expérience pure est un mythe et que la pensée ne nous est jamais connue en dehors de sujets pensants, que le respect de la personne nous paraît commandé par la raison, et ce sont les doctrines qui, sous couleur d'idéalisme, prétendent atteindre la pensée impersonnelle et l'esprit dégagé des conditions réalistes de son existence dans l'humanité, qui nous paraissent parler de l'esprit par métaphore et de la raison par sentiment. Le rationalisme vrai ne saurait être anti-réaliste ni envelopper une négation de la personne. Loin de faire de la matière, de l'espace et du temps, des idées, et des individus des accidents, il reconnaît que nous avons à nous conduire raisonnablement en nous servant comme il faut de la matière, en travaillant à accor-

der les différentes expériences individuelles. La pensée d'une vie rationnelle qui planerait au-dessus de ces « contingences » qu'il serait loisible de nier ou, ce qui revient au même, de traiter comme le mal en soi, est le sentiment global et peu réfléchi d'un devoir en général. Son contenu, tout affectif quoi qu'on en dise, se ramène à ce choix personnel que nous avons décelé au principe de l'idéalisme, quand on veut continuer à penser suivant les règles de la méthode analytique sans jamais s'arrêter à la synthèse qui conférerait l'existence aux conditions matérielles de l'expérience, comme aussi bien à la personne d'autrui ou à notre propre conscience.

En résumé, l'opposition de la *vie intérieure* à la *vie spirituelle* n'est pas un gain mais une perte pour la spiritualité. Si l'on veut éviter cette conséquence, on n'a d'autre ressource que d'accoler à la théorie idéaliste une pratique morale commandée par de bons sentiments gratuits et fort peu rationnels. Mais, en fait, l'esprit ne nous est pas donné dans notre expérience humaine en dehors de sujets pensants, et c'est pourquoi le respect de la spiritualité va de pair avec celui de l'intériorité et de la personnalité.

Sans doute nous restera-t-il à montrer à quelles conditions nous pouvons, en respectant les individus, échapper à l'égoïsme pour servir en eux plus qu'eux-mêmes. Mais, en tout cas, il ne pourra s'agir d'en revenir par un moyen quelconque à la négation de l'individu. Le réalisme du sujet maintient ses droits au nom de l'esprit lui-même.

III

La position du moi substance

Ce qui sert en général à justifier le scrupule idéaliste, c'est l'audace des systématiques à décrire en quelque sorte du dehors la réalité du moi. Les uns croient trouver cette réalité au bout d'une déduction semblable à celles que nous employons pour démontrer la réalité des phénomènes, et il est facile de leur faire remarquer que, précisément, la réalité d'un phénomène n'est jamais la réalité d'une chose en soi. Les autres ont recours à l'intuition : le moi serait une chose en soi immédiatement saisie comme distincte de faits de conscience qui restent, eux, de simples phénomènes. Mais cette intuition est-elle à notre portée ?

Nous avons déjà dit qu'une déduction de la personnalité, comme celle qu'a tentée Hamelin, nous paraît irrémédiablement arbitraire, du fait qu'on se donne l'air de retrouver le moi au terme d'un agencement

d'idées qui n'ont de sens que par le moi lui-même. Si nous nous transportons d'emblée en dehors du moi, on ne voit pas par quelle magie il serait possible d'y revenir jamais. On ne peut jamais le trouver que par la méthode qui consiste précisément à montrer que l'on a eu tort de se perdre dans les choses — ou dans les idées qui sont censées représenter les choses. S'il y a une existence qui ne saurait être déduite, c'est bien précisément celle sans laquelle aucune autre existence, aucune idée ne sauraient nous être données.

Mais, plus généralement, il ne serait pas inutile de remarquer combien est étrange, pour ne pas dire aberrant, tout essai pour démontrer ce que l'on appelle par une contradiction fondamentale « la *réalité objective* du *sujet pensant* ». Il est évident que du moment que le *sujet* serait un *objet* comme les autres, il ne serait plus lui. De ce point de vue, la question de savoir si oui ou non on trouvera le moi *au bout* d'une déduction n'est pas moins extraordinaire que celle qui consiste à se demander si oui ou non on trouvera l'âme *au bout* d'un scalpel.

Ce contre-sens, pourtant, comporte une explication et un enseignement. Le fait même que nous nous demandons « ce que nous sommes » prouve que nous vivons partiellement étrangers à nous-mêmes. C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà remarqué, il nous est toujours possible de nous concevoir sur le modèle des idées qui nous viennent de ce qui n'est pas nous : corps, jeu de sensations, partie de la divinité. Nous tournons ainsi perpétuellement autour de nous-mêmes, et sans doute est-ce la rançon de cette *cogitatio* qui déborde en nous le *cogito*, car l'animal, n'étant strictement que lui, n'est finalement rien. Lors donc que nous nous mettons en peine de raisonner pour savoir ce que nous sommes, cela signifie que n'importe quelle idée qui nous vient de nous-mêmes n'est pas forcément vraie, ce qui d'ailleurs ne fait pas de doute, puisque les idées qui nous viennent en fait de nous-mêmes sont contradictoires. La contradiction incluse dans l'exigence d'une « démonstration objective du sujet » prend ainsi un sens : elle est la marque de la contradiction intime qui nous écarte de nous-mêmes. Ainsi il est parfaitement vrai que nous devons raisonner pour nous connaître.

Du moins ne faut-il pas se méprendre sur la nature de ce raisonnement. Parce que nous sommes habitués par la pratique de la science à découvrir par le raisonnement l'existence de certains phénomènes qui viennent par leur présence boucher un trou dans le tissu de nos hypothèses, il ne faut pas s'imaginer que le moi viendra ainsi s'intercaler comme un fait au milieu d'autres faits qui ne seraient pas lui.

D'abord nous répéterons que le moi ne saurait être un fait homogène aux autres. Pratiquement, d'ailleurs, la seule question qui se pose est de savoir si l'idée d'un moi substance correspond à une réalité distincte

de nos faits de conscience particuliers, et il n'y a plus à discuter cette constatation qu'avant les empiristes modernes avaient déjà faite les philosophes scolastiques : l'âme n'apparaît pas comme un fait de conscience donné au sens interne.

De plus, quand il s'agit de la science proprement dite, de la science des phénomènes, jamais un raisonnement ne nous permet à lui seul de poser l'existence d'un fait. Tout au plus nous met-il sur la voie. Mais, finalement, seule l'expérimentation jugera. Tant qu'elle n'a pas subi la contre-épreuve de l'intuition sensible, la plus géniale des hypothèses reste en effet une hypothèse.

Pour ces deux motifs, quelque légitimes et nécessaires que soient les raisonnements auxquels nous demandons de nous éclairer sur la nature de notre moi, tous les philosophes conviennent de leur donner pour base l'intuition que nous avons de notre conscience. La réponse à la question « *que suis-je ?* » ne viendra donc que d'une critique rationnelle de cette intuition.

Tout ce que l'on peut dire contre la doctrine cartésienne du moi substance a été résumé et mis au point par Kant. Le « *je* » du « *je pense* » désigne la collection de mes faits de conscience, par lesquels je puis empiriquement me saisir comme phénomène ; le « *je* » du « *je suis* » désigne une substance distincte des phénomènes où elle est censée se manifester : passer de l'un à l'autre, c'est commettre le parallogisme transcendantal.

Nous ne comprenons pas que tant de philosophes fassent hommage à Kant de cette critique comme d'un gain définitif pour la pensée, alors qu'elle contient une erreur capitale de raisonnement doublée d'une erreur historique.

On tient pour évident que le « *je* » du « *je pense* » désigne un phénomène sans mystère. Mais s'il se situait sur le même plan que les autres phénomènes de la nature ou même du donné psychologique, comment porterait-il le poids de tout ce qui fait l'homme : raison, conscience de soi et moralité ? Il est tentant de définir l'homme comme un être où l'on trouverait, juxtaposée aux sensations, aux émotions, aux sentiments, aux images, cette autre image par laquelle il s'apparaîtrait à lui-même. C'est la conception de Taine. Mais Kant lui-même en avait prévu l'insuffisance, lorsqu'il avait fait de la conscience la forme commune de tous les faits psychologiques particuliers. Est-ce toutefois suffisant ? On dira avec Kant que l'homme possède aussi, outre les images, des idées, ce que n'admettra pas Taine. Mais nous avons vu combien artificielle est la construction kantienne de l'esprit pur, extérieur à tous les moi empiriques. Loin d'être des schémas tout faits et impersonnels, produits

automatiquement par l'esprit pur et s'imposant à un moi qui serait lui-même une forme vide destinée à les contempler passivement, les idées ne peuvent être conçues que par une personne dont l'action déborde à chaque instant la zone du pur phénomène. L'impossibilité où Kant s'est trouvé finalement de coordonner une philosophie de la liberté à son phénoménisme théorique, a sa vraie raison, comme nous l'avons déjà remarqué, dans sa foi en une expérience spéculative vide de moralité et de liberté. Mais aurions-nous des idées si à chaque instant notre pensée n'allait plus loin que notre action présente, pour laquelle l'image est amplement suffisante, comme on le voit par l'exemple de l'animal ? Or, ce pouvoir de dépasser l'action présente et l'image, n'est-ce pas ce que l'on appelle la liberté ? L'animal n'a pas d'idées et n'est pas libre parce que, comme le dit excellemment Bergson, pour lui « l'action bouche la représentation ». Il ne servirait de rien d'appeler *concept*, comme le fait Kant, une donnée toute faite de l'esprit pur. Si elle s'imposait du dehors à un sujet qui ne serait qu'un phénomène, non moins que l'image elle boucherait la représentation, et ferait du moi un automate spirituel comme le soutenait Leibniz. Seulement Leibniz a négligé de nous dire comment un automate peut penser, ce que Spinoza ne nous explique pas davantage.

La notion d'un moi empirique qui s'apparaîtrait à lui-même comme un phénomène pur et simple, est donc une construction très artificielle dérivée du mythe d'une « expérience pure » produite par un esprit impersonnel extérieur à tous les individus concrets. Elle est en contradiction avec ce que nous révèle la psychologie la plus positive, et spécialement la psychologie de l'idée. Après avoir étudié les ravages produits dans la philosophie par l'idée simpliste suivant laquelle la perception du monde extérieur nous donne immédiatement « l'expérience », il restait ainsi à constater que la perception que nous avons, ou que nous croyons avoir, de notre conscience phénoménale, est à son tour chargée d'idées inavouées, de choix cachés. *Lorsqu'on parle du « paralogisme transcendantal » que commettraient ceux qui pensent leur moi en négligeant, soi-disant, de l'observer, il serait à propos de se méfier du « paralogisme phénoménal » que l'on commet tous les jours en prétendant s'observer soi-même sans se penser. Il y a autant de métaphysique dans l'un que dans l'autre de ces raisonnements*, et il ne sert de rien de railler la métaphysique matérialiste qui croit construire le moi à coups de phénomènes organiques, si l'on admet comme allant de soi celle qui consiste à le construire à coups de faits de conscience. Dans un cas comme dans l'autre, *il s'agit de trouver un « moi » qui n'est pas « nous »*, ce qu'il est bien impossible de réussir, à supposer que l'on appelle cela une réussite, sans transcender audacieusement les données de l'expérience : « On a supposé trop facilement,

écrit fort bien M. Maurice Blondel, que les faits de conscience sont directement perceptibles comme faits, sans même que la conscience ait conscience d'elle-même dans ces faits. Et l'on est presque tenté de considérer comme une construction artificielle et ultérieure, comme un « paralogisme transcendantal », l'idée d'un sujet d'inhérence, sorte d'entité à laquelle on ramènerait, comme à un lieu géométrique ou à un foyer virtuel, tous les rayons épars. C'est, au contraire, cette interprétation pseudo-scientifique qui est la fiction démentie par les faits. Ce que l'expérience nous offre, c'est une circumincession entre les phénomènes, diversement conscients, et l'union concrète qui ébauche l'originale certitude de notre singularité personnelle ¹. »

Toutefois nous avons reconnu que c'est faute de mieux que nous avons résumé la doctrine réaliste du moi dans l'expression cartésienne du moi substance. La notion de substance a prêté matière à trop d'équivoques pour qu'il ne soit pas nécessaire de la préciser. Mais auparavant il n'est que juste, il sera utile pour nos discussions ultérieures, de signaler l'erreur historique qu'à commise Kant en croyant ruiner définitivement par sa critique de Descartes toutes les formes possibles du substantia-lisme.

On comprendrait aisément les répugnances de l'idéalisme et du phénoménisme, si, pour Descartes, la substance du moi était une chose étrangère à la pensée. Évidemment la « substance pensante » n'a d'autre fonction que de penser. Néanmoins elle est distincte de mes pensées actuelles, et c'est bien ce que signifie l'expression de *moi substance* ou celle, plus brutale encore, de *chose pensante*.

La forme donnée par Descartes à son affirmation, ce fameux « *donc je suis* », sur lequel on a épilogué à l'infini, accroît encore le malaise. Incontestablement il passe du fait de la pensée actuelle à la position d'un « quelque chose » qui n'est plus cette pensée. D'où l'accusation de paralogisme : en stricte logique, la seule conclusion légitime serait : « je pense donc je pense » ou tout au plus, comme le veut M. Édouard Le Roy : « Je pense, donc il y a de la pensée. » La seule constatation qu'il nous serait donné de faire pourrait alors se formuler sous une forme impersonnelle : on devrait dire *il pense* comme l'on dit *il pleut* ².

Il ne faut pas se laisser prendre aux mots. S'ils sont toujours inadéquats à la pensée, leur insuffisance ne sera jamais plus manifeste que lorsqu'il s'agira d'exprimer une intuition unique en son genre. Une fois de plus ce sont les intentions et les directions de la pensée qu'il faut dégager et juger.

1. Maurice BLONDEL, *La Pensée*, t. I, p. 150.

2. Voir : LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, pp. 231-232.

Le terme de *chose pensante* ne doit pas faire illusion. Lorsqu'il l'emploie, ou encore lorsqu'il parle de *substance pensante*, Descartes n'a jamais voulu dire que l'âme serait autre chose que de la pensée. Lorsqu'on lui fait grief de passer de la constatation de la conscience phénoménale à l'affirmation de la conscience extérieure et transcendante à ses propres états, on crée de toutes pièces la fiction de la transcendence spatiale sur laquelle nous nous sommes suffisamment expliqué. Ce qu'il veut dire, c'est que l'intuition que nous avons de nous-même est antérieure et supérieure à la connaissance fragmentaire que nous prenons de nos états de conscience particuliers. Encore évite-t-il soigneusement la faute que Taine, après Kant, croit pouvoir porter à son passif, et qui consisterait à faire de l'intuition du moi substance une perception numériquement distincte de telle ou telle perception particulière d'un fait de conscience, ou même de la perception de leur ensemble. S'il avait cru possible une telle intuition, il n'aurait pas donné à son affirmation cette forme d'un raisonnement, qui exprime suffisamment que l'intuition que nous avons de notre âme n'est pas une *perception* mais une *réflexion*.

On peut, sans doute, trouver qu'il n'a pas suffisamment éclairci la nature exacte de cette réflexion. C'est dans cette lacune que sont venues s'insérer toutes les critiques qu'on lui a faites. Mais, aussi bien, n'a-t-on pas indûment isolé la formule logique du *Cogito* du mouvement de pensée par lequel il conquiert progressivement la certitude de la réalité de son âme ? Certes, il a donné matière à équivoque. Il semble, à le lire, que la réflexion sur le moi aboutisse d'un coup à la certitude. Et c'est, à notre avis, plus qu'une apparence. Non pas qu'il ait sacrifié à l'idéal mathématique de vérités isolées en propositions distinctes, exprimées par des formules simples sur lesquelles il n'y a plus à revenir. Ou plutôt, cet idéal même est commandé chez lui par une disposition de la volonté. Ce même esprit de décision qui inspire la seconde règle de la morale provisoire : il faut savoir prendre un parti et s'y tenir fermement, nous le trouvons déjà dans le jugement par lequel il affirme que nous en savons immédiatement assez sur nous-même pour nous poser comme substance pensante. Mais, à y regarder de près, ce jugement, il ne l'isole pas d'un mouvement de réflexion beaucoup plus ample. Dans le temps même où nous saisissons notre dignité de sujet pensant, nous faisons l'expérience de notre infirmité, exposés que nous sommes à l'erreur et au doute. Qui nous dit qu'un malin génie ne s'amuse à brouiller nos idées ? Quelle assurance avons-nous que tout le contenu de notre substance pensante ne soit pas une fantasmagorie d'illusions et, comme le dira Taine, que toute notre pensée ne soit pas un rêve éveillé ? Seule la connaissance de Dieu nous délivrera de ce doute, comme seule elle nous donnera la certitude de l'immortalité. C'est pourquoi la pleine certitude

que nous conquérons sur notre nature, sera finalement confirmée par la grâce du Dieu souverainement véridique. Il n'y a pas là de cercle vicieux comme on s'est cru parfois autorisé à le dire. L'historien scrupuleux ne peut voir dans le « cercle cartésien » que cet éclaircissement, que l'on reproche précisément à Descartes d'avoir négligé de nous donner, sur la nature de cette réflexion qui rend le *Cogito* tellement différent d'une perception pure et simple. Nous avons dit qu'il nous est impossible de nous connaître sans raisonnement, c'est-à-dire sans critiquer les idées qui nous viennent, spontanément ou du fait des systèmes, sur notre propre nature. Descartes n'a eu garde de le méconnaître, et il est contradictoire de lui reprocher, à la fois d'avoir donné au *Cogito* la forme d'un raisonnement, comme si l'on attendait le salut d'une simple perception de notre substance, et d'en avoir fait une intuition, comme si le moi devait être au bout d'un simple raisonnement ¹.

Nous avons suffisamment insisté sur le caractère nécessairement construit de l'intuition, même de celle qui se présente comme la plus immédiate, pour ne pas être reconnaissant à Descartes d'avoir, en fait, lorsqu'on rejette les interprétations trop sommaires de sa doctrine, montré que l'intuition de nous-même recouvre, elle aussi, une construction. Le tout est qu'elle soit bien faite. Or la construction cartésienne reste, semble-t-il, exceptionnellement solide. On dit que la seule affirmation légitime qui résulte de l'expérience intellectuelle serait celle qu'exprime la formule : « Je pense, donc je pense », ou : « Je pense, donc il y a de la pensée. » Cela serait vrai si l'expérience intellectuelle était une « expérience pure » et l'expérience d'une « pensée pure » sans lien avec la personnalité. Nous avons suffisamment montré que, malgré sa prétention à l'évidence empirique, cette affirmation d'une pensée impersonnelle est un résultat construit par une métaphysique sentimentale. Toutes les images que l'on donne de la *Cogitatio* ne sont que des schémas abstraits fabriqués par raison d'économie à partir de la seule expérience qui nous soit réellement donnée, celle du *Cogito*. — *C'est l'incomparable mérite de Descartes d'avoir compris que la pensée de Descartes n'est effectivement que la pensée de Descartes, et que, pour devenir davantage, car elle a incontestablement à devenir davantage, elle doit s'amplifier par la connaissance effective de réalités effectives, non se poser dans l'absolu d'une pensée impersonnelle par le paralogisme le plus transcendantal qui fût jamais.*

Que reste-t-il, dès lors, de choquant dans la notion du moi sub-

1. La position de Descartes s'éclaire grandement lorsqu'on la comprend en fonction des idées de ses contemporains. Voir : *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, pp. 291-298.

stance ? L'affirmation d'une réalité intérieure autre que la multiplicité de mes états de conscience ? Mais cette affirmation, nous avons vu qu'elle est imposée ne serait-ce que par la psychologie de l'idée : « l'automate spirituel » de Leibniz et de Spinoza n'est pas plus nous-même que le « polypier d'images » de Taine. L'analyse de la mémoire telle que l'a entreprise Bergson, mais sur laquelle nous aurons à revenir, conduirait à la même conclusion.

Le seul point qui nous paraisse faire difficulté est l'équivoque contenue, malgré tout, dans la notion de substance. Peut-être, d'ailleurs, la notion d'une substance numériquement distincte de ses accidents est-elle un épouvantail inventé par les anti-substantialistes plutôt que l'idée exacte de certains philosophes substantialistes, nous parlons des plus grands et non pas, évidemment, de ceux qui prenaient les mots pour des idées. Des historiens se sont appliqués depuis quelque temps à éclaircir le sens qu'a pris effectivement la notion de substance dans les grands systèmes rationalistes, comme à montrer qu'en fait ceux qui essaient de s'en passer font comme si, malgré tout, il fallait bien lui trouver des succédanés ¹, et nous ne croyons pas trahir les conclusions d'un ouvrage récent consacré à ce problème, en disant que l'idéalisme ne rejette le réalisme inclus dans toute théorie substantialiste que pour mieux fonder l'objectivité du réel sur un ordre intelligible des choses, l'intelligence découvrant dans les choses une structure propre indépendante de nos représentations biologiques et pragmatistes ². Or cette idée d'une structure propre des choses est sans doute, au fond, ce que l'on a toujours voulu affirmer en parlant de la substance. En tout cas, Descartes échappe, pour sa part, au reproche de réalisme, ou de substantialisme, « spatial ». Il nous semble que nous n'avons fait que développer sa doctrine en soutenant que l'objet métaphysique n'est pas *transcendant* parce qu'il serait situé *ailleurs* que dans ce que l'on appelle ses manifestations sensibles, mais en ce sens seulement qu'il apporte à la réflexion un achèvement que le phénomène lui refuse. L'accès à la transcendance ne saurait donc se trouver ni dans l'intuition privilégiée, ni dans le raisonnement formel, qui nous livreraient une sorte de *supra-sensible* qui ne serait jamais que du sensible transposé, mais dans l'application correcte d'une bonne méthode de pensée. Cette précision vaut d'abord pour la connaissance du moi. Comme l'a dit excellemment M. Nabert à propos de la critique du *Cogito* insérée par Kant au centre de sa doc-

1. Voir, par exemple, Régis JOLIVET, *La notion de substance, Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris, 1929.

2. Hélène KONCZEWSKA, *Le problème de la substance*, Paris, 1937 ; voir, par exemple, pp. 290-297.

trine : « La distinction de l'être pensant comme sujet en soi et de l'être sensible est une présupposition du système ¹. » Et c'est encore, chez tous les philosophes, idéalistes ou empiristes, qui sur ce point se réclament de Kant, par une présupposition de leur système, qu'ils situent la réalité de l'âme hors de la réflexion concrète pour la déclarer inaccessible. Comme, peut-être, certaines expressions substantialistes ont prêté à cette équivoque, il nous reste à voir ce que l'expérience peut effectivement nous apprendre de la réalité de notre moi.

IV

La vraie méthode de la connaissance du moi

L'analyse idéaliste, qui s'appuie sur un système inavoué et une doctrine spatiale de la transcendance et de l'intériorité, fait évanouir le moi dans la multiplicité des faits de conscience. Les systèmes substantialistes laissent parfois une impression de malaise du fait qu'ils paraissent situer la réalité du moi hors de la réflexion, par exemple en la faisant dépendre d'une déduction dont elle serait le terme. La vraie méthode de la connaissance de soi est dans le progrès de la réflexion. Seulement ce progrès comporte des moments nécessaires de méthode et de système, et il ne faut se soustraire ni aux uns ni aux autres.

C'est en vain que l'on nie la synthèse nécessaire par laquelle, pour tenir compte des données de l'expérience intellectuelle et morale, qui ont une origine identique, nous devons poser la réalité du moi psychologique comme le véritable sujet de la vie spirituelle. *La spiritualité n'existe que par l'intériorité.*

Certes, en apparence, et d'une certaine façon plus qu'en apparence, cette naissance de l'esprit dans un individu qui n'est ni tout l'esprit ni même tout entier esprit, crée une manière de scandale. Ce n'est pourtant qu'en acceptant le réel, quelque scandaleux qu'il paraisse, que la pensée peut se constituer et grandir.

Pour le médecin, comme pour la nourrice de Descartes, la pensée est un corps qu'il faut soigner. Servir l'esprit consistera donc pour lui à agir par des remèdes, c'est-à-dire par la chimie, sur un ensemble de phénomènes organiques. Le « salut » du « sujet », le chirurgien l'assurera par son habileté manuelle, en plaçant à tel endroit de ce corps un outil qu'il aura déplacé dans l'espace et en temps utile. Il n'y a pas de pensée

1. J. NABERT, L'expérience interne chez Kant, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1924, p. 237.

donnée sans relation aucune à ces conditions matérielles, pas de devoir indépendant de cet humble travail des mains. Mais pourquoi ce devoir s'impose-t-il si le sujet que l'on soigne est un homme, ne s'impose-t-il pas s'il s'agit d'un animal ?

Nous nous apparaissions en partie à nous-mêmes comme un semblable jeu de phénomènes organiques. Mais pourquoi nous semble-t-il qu'à assurer le bon fonctionnement des uns nous amplifions notre moi véritable, qu'à céder, dans certaines circonstances, aux impulsions des autres nous nous diminuons ?

Au psychologue aussi, le sujet peut sembler une collection de faits de conscience. Nous n'aurions garde de dénier toute valeur aux méthodes de la psychologie de comportement. Elles marquent une utile réaction contre la littérature de la psychologie introspective de l'école éclectique, et nous apprennent à distinguer ce qui est constatation véritable et explication verbale. Il faut seulement éviter le péril de réintroduire, à la faveur de la méthode, une métaphysique qui en dépasserait indûment les résultats certains. Mais pourquoi, justement, quand on fait la psychologie de l'homme, en revient-on si vite à la métaphysique ?

Et pour nous-mêmes aussi nous sommes d'abord une collection de faits de conscience. Mais la question que nous posions demande encore une réponse : pourquoi tous nos faits de conscience ne nous paraissent-ils également expressifs de notre moi ? Et à cette question s'en ajoute une autre : comment se fait-il qu'en fait aucune étude de psychologie positive, si exacte que nous ne la reconnaissons, ne résorbe l'inquiétude intellectuelle qui nous fait nous demander : « que suis-je ? ».

Loin donc que la réalité du moi apparaisse comme une chose « substantiellement » distincte des apparences psychologiques, *elle sera très exactement l'idée qui donnera un sens à ces apparences*. Inévitablement nous aurons bien une idée là-dessus : toute réflexion sur le moi implique une métaphysique du moi, et il n'y a pas moins de métaphysique à dire que je ne suis qu'un jeu de phénomènes qu'à dire que ni l'un de ces phénomènes ni leur ensemble ne sont adéquats à ma personnalité. Ce n'est pas la perception d'un phénomène distinct des phénomènes organiques qui donne au médecin l'idée qu'il a le devoir de sauver son malade, ni la découverte ou la non-découverte d'un phénomène distinct des autres faits de conscience qui fait du psychologue un substantialiste ou un empiriste. Ce n'est pas l'existence en moi d'un phénomène privilégié qui m'apprend que je ne dois pas me comporter comme un corps qui serait seulement corps, ou qu'il ne m'est pas permis de laisser se dérouler toujours sans réagir le jeu de mes attrait et de mes passions. Nous avons même dénoncé l'illusion que Kant n'a pas évitée lorsqu'il fait de la connaissance du devoir un phénomène privilégié, un fait « d'ex-

périence morale pure ». Il est mille fois vrai que j'ai à raisonner les idées qui me viennent spontanément du devoir, car elles ne sont pas claires, comme le montre la querelle des morales, parce qu'aussi elles peuvent traduire simplement les aberrations de la « coutume ». Le progrès de la réflexion m'est imposé par ces doutes mêmes. Mais je n'échapperai jamais à mon « moi ». Il serait trop facile de croire que je m'en évade en disant que tout cela n'a pas d'importance, en niant le « moi biologique » au profit de la pensée impersonnelle. Descartes disait que ce n'est que par fiction que je puis imaginer que je n'ai point de corps. Ce n'est que par fiction que je puis croire penser en cessant d'être moi, car je reste un moi dont toutes les intentions réelles se retrouvent dans chacune de mes pensées.

Mais surtout je me retrouve tout entier dans l'idée que je me fais de moi-même. Plus profondément que le temps de système et le temps de méthode, l'intention qui engendre l'un et l'autre paraît dans la métaphysique du moi. Si le « *que suis-je ?* » recouvre un « *que veux-je être ?* », la réponse « *je suis* » implique un « *je veux être* ». Il s'agit ici du choix de ma destinée. Ce choix ne saurait être indépendant, en fait, d'un acte de ma liberté, car nul ne se sauve ni ne se perd sans l'avoir voulu. L'*ego sum mathematicus* de l'idéalisme critique n'implique pas moins un choix libre que l'*ego sum Cartesius* du personnalisme cartésien ou l'*ego sum caro* du philosophe matérialiste. Seulement, ces choix n'ont pas même valeur parce qu'ils ne cadrent pas tous également avec les données de l'expérience.

Nous n'avons pas à refaire après Bergson les belles analyses qui ont démontré la faiblesse de la réponse matérialiste. Bergson n'a pas tout dit ; on peut estimer néanmoins qu'il a résumé ou découvert sur ce point l'essentiel. La réponse idéaliste nous semble une gageure qui ne peut être tenue que parce qu'en pratique on la corrige par un moralisme de sentiment, qu'il vaudrait mieux toutefois ne pas reléguer hors de la vraie philosophie. Nous voudrions maintenant préciser en quelques mots pourquoi l'*ego sum Cartesius*, au sens exact que lui donnait Descartes, ne nous paraît aucunement périmé.

Mon âme n'est point une *chose* existant on ne sait où dans une zone étrangère à ma réflexion. Elle n'est pas un jeu d'idées, puisqu'il n'y a pas une seule idée qui ne soit mon idée ou celle d'un autre moi. Elle n'est pas une collection de faits de conscience. Il est étrange que tant de philosophes aient parlé des rapports de la conscience avec ses états particuliers sans se mettre en peine d'observer ces rapports sur des cas concrets. Bergson a apporté au spiritualisme des arguments singulièrement forts en s'astreignant à une étude approfondie des psychoses. Par

une étude encore plus poussée, le Dr Minkowski¹ a utilement confirmé et précisé les conclusions de l'auteur de *Matière et Mémoire*. N'y a-t-il plus rien à chercher dans cette voie ?

Ce n'est pas sans émotion que nous parlons de l'expérience du psychiatre. Guérir un grand malade, c'est lui donner une âme. Mais en quoi consiste ce travail ? Il ne peut être question ni d'ajouter un phénomène à un autre phénomène, ni de superposer à l'ensemble des faits de conscience l'intuition intellectuelle d'une chose qui leur serait spatialement transcendante. Et pourtant il s'agit bien de faire qu'un pauvre être infirme, qui ne donne aucune apparence d'*homo sapiens*, accède à la vie de l'esprit. Un traitement somatique s'impose dans certains cas. Seul un matérialiste croira, parce qu'il voudra bien le croire, que la conscience de son malade était dans la drogue qu'il lui a injectée. Mais tout n'est pas dit lorsqu'on a réveillé ainsi des mécanismes latents. D'ailleurs, lorsqu'on a affaire à des psychoses constitutionnelles, c'est-à-dire d'origine purement psychique (quels que puissent être d'ailleurs leurs concomitants organiques), dans tous les cas par exemple où réussit si bien la psychanalyse, il reste encore à faire que ces mécanismes ne travaillent pas chacun pour son compte dans l'anarchie. Et l'on voit alors que l'ordre et l'unité qu'il s'agit d'obtenir ne sont aucunement des résultantes fabriquées par ces mécanismes. Pierre Janet l'a cru, et cette erreur, symbolisée en quelque sorte par sa théorie, aujourd'hui complètement périmée, des « personnalités alternantes », est tout ce que l'on peut reprocher à ses remarquables travaux. Bien au contraire, la guérison suppose que l'on écarte de la conscience morbide des mécanismes adventices qui « l'offusquent », comme eût dit Descartes. De cette pratique, l'optimisme littéraire du spiritualisme éclectique subit plus d'un dommage. Lorsqu'on expérimente comment une aboulie disparaît et une volonté semble se créer non par des appels pathétiques au sentiment de la responsabilité mais par une résorption des complexes morbides, on peut se demander ce que signifie la distinction de la volonté et des passions ! Mais, toutefois, il reste vrai que si au-dessous de ces mécanismes il n'y avait pas une personnalité, aucune mise en ordre des phénomènes ne serait possible. Il semble que l'on enlève comme des pellicules factices qui écartaient le malade à la fois du monde extérieur et de lui-même. La *création* d'une conscience ne peut être que l'*éveil* d'une âme. On peut même se demander si la méthode socratique de la maïeutique, et surtout le mythe platonicien de la réminiscence, ne sont pas infiniment plus que des pièces ingénieuses d'une épistémologie théorique, s'ils ne symbolisent pas les premières pratiques de la charité, par les-

1. Dr E. MINKOWSKI, *La Schizophrénie*, Paris, 1927.

quelles une âme vivante permet à une autre âme de prendre conscience d'elle-même : « Le médecin, dans son malade, écrit le Dr Gilbert Robin, possède un homme qui s'ignore. Pour lui, c'est plus qu'un homme : une nouvelle création ; un être meurtri par la vie et sanctifié par sa douleur, mis en loques et lucide enfin ; abandonné par la chance et rehaussé par les révélations intimes qui s'amorcent dans les chairs en détresse ; ah ! surtout, l'étincelle de vie à ranimer, la résurrection à opérer par le jeu de l'intelligence. Où est le médecin, où est le malade ? On ne les reconnaît plus. Ils sont fondus l'un dans l'autre. Une personnalité se dégage où malade et médecin ont perdu l'un et l'autre leur individualité pour une rédemption commune ¹. »

Et pourtant, vient le moment où le psychiatre manquerait à sa vocation s'il ne remettait le malade « entre les mains de son propre conseil ». Le Dr Gilbert Robin a fait œuvre grandement utile en donnant le titre brutal de *L'Enfant sans défauts* à un ouvrage où il soutient qu'il n'y a pas d'enfants vicieux mais seulement des enfants mal élevés ou malades. Il était indispensable de brutaliser l'optimisme facile qui fait croire aux éducateurs que toute leur tâche consiste à répandre au hasard de bonnes paroles. Nous savons que l'auteur ne nous contredira pas si nous ajoutons néanmoins que dans la pratique psychiatrique, il arrive toujours un moment où le succès complet, à plus forte raison la liberté du sujet, deviennent l'affaire du sujet lui-même et de sa volonté. Il ne pouvait commencer seul à se guérir ; il ne se sauvera pas complètement sans y mettre du sien.

Les métaphysiques phénoménistes du moi se sont trop souvent recommandées de la certitude de la science, et Kant lui-même cultive trop soigneusement l'illusion d'une connaissance possible du moi phénoménal indépendante de tout postulat métaphysique, pour qu'il ne fût pas utile de montrer que la pratique la plus « scientifique » n'a rien qui favorise ces prétendues évidences. Elle vient plutôt à l'appui de l'affirmation de l'antériorité de la conscience concrète par rapport à ses états particuliers.

Et dès lors, si la réalité du moi résiste à l'idéalisation qui en ferait un réceptacle d'idées impersonnelles, si elle résiste à l'éparpillement que veulent lui faire subir les phénoménistes, si l'étude la plus scrupuleuse des données de l'expérience nous la montre comme la seule idée que nous devons nous faire de nous-même pour rendre possible le progrès continu de notre réflexion intellectuelle et de notre action morale, si d'autre part on a écarté de la notion de substance l'imagination spatiale que l'on y introduit soit sous le prétexte de la mieux définir soit plutôt

1. Gil ROBIN, *Grandeur et servitude médicales*, Paris, 1932, p. 13.

pour se donner le droit de la nier, l'affirmation du moi substance revient à dire que le sujet pensant est *une réalité distincte de l'étendue et distincte à la fois des phénomènes particuliers de la conscience qui ne se comprennent pas sans elle*. Sous cette forme, cette affirmation découle comme une conclusion nécessaire de l'analyse de l'expérience parce qu'elle rend seule possible en fait le progrès effectif de la réflexion.

V

L'immortalité

Il est impossible d'exclure de la philosophie le difficile problème de l'immortalité personnelle. Non seulement parce que, comme le dit Pascal, toute notre vie dépend de la solution que nous donnons à ce problème, mais encore parce qu'en fait, la raison véritable pour laquelle on se prononce pour ou contre la réalité « substantielle » du moi est influencée par le désir ou les scrupules qui se font jour en nous devant cette grande affirmation de l'immortalité.

Les deux questions restent en apparence distinctes. On sait comment Descartes sépara le problème de l'immortalité de celui de la spiritualité. Bergson connut les mêmes scrupules. Mais, finalement, l'un et l'autre virent dans l'immortalité une ultime conséquence de la spiritualité. A l'inverse, les réserves marquées, soit par les empiristes soit par certains idéalistes, devant l'affirmation de la réalité du moi, viennent en fait de la difficulté qu'ils rencontrent à admettre cette ultime conséquence.

Difficulté réelle, il serait vain de le nier. Si Pascal a osé reprendre à son compte l'argument fictif du pari, si l'apologétique traditionnelle, dont il s'inspire en partie, s'appuie sur une métaphysique du désir en soutenant « qu'un désir naturel ne saurait être frustré », si Descartes lui-même recourt à un jugement de valeur pour déclencher la dialectique qui achève sa métaphysique par une méditation sur l'idée de parfait, si en un mot il est impossible de méconnaître que la raison mathématique demande l'aide de la raison affective pour répondre oui, la réponse négative du phénoménisme empiriste ou idéaliste traduit en grande partie un scrupule non moins affectif. « Toute volonté de croire est une raison de douter », écrivait sagement Locke. Au désir naturel de l'immortalité, qui n'est pas douteux, s'oppose le désir non moins naturel de ne pas se laisser prendre à ses vœux.

Quelle probabilité y a-t-il pour que, dans un monde où tout meurt, l'homme seul fasse exception ? On a beau dire que l'inexplicable serait justement que l'homme osât se croire immortel s'il devait mourir comme

le reste, la raison n'exige-t-elle pas que l'on ramène un désir aussi exceptionnel à sa juste valeur, qu'on ne brise pas pour lui le jeu complet des certitudes scientifiques ? Anatole France raille cruellement la prétention de la bonne femme qui se croirait lésée si on lui accordait de vivre mille fois plus longtemps que la terre et les étoiles, mais en lui refusant d'être vraiment éternelle ¹. M. Jean Rostand, dans des pages dramatiques et vraiment pascaliennes, avoue le désarroi du matérialiste devant l'homme, « cette bête saugrenue », qu'une hypertrophie accidentelle de son cerveau condamne à se poser des problèmes qu'il ne pourra jamais résoudre, et propose qu'on le guérisse par la psychanalyse de son inquiétude métaphysique pour l'habituer à se vouloir enfin tel qu'il est : une machine ².

« Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue. » L'idéaliste reconnaît pleinement que cette exception que constitue l'homme dans la nature a plus de valeur et de réalité que la nature même. Il dénonce la pétition de principe par laquelle empiristes et matérialistes se représentent le sujet pensant comme un cas particulier de la nature, alors que la nature n'existe que par la pensée. Sur ce point Berkeley et Hamelin, Bergson et M. Brunschvicg sont d'accord avec Pascal, et derrière Pascal il y a, sur ce point toujours, toute la tradition spiritualiste et Aristote lui-même. Mais qui est immortel, le sujet pensant ou la pensée, l'âme ou le νοῦς ?

Nous n'avons pas l'intention de discuter tous les arguments qui se sont affrontés dans cette querelle séculaire. Puisque nous avons pris l'exemple de l'idéalisme critique, il nous suffira de reprendre la discussion au point où nous l'avons laissée. La question qui se pose est celle-ci : l'affirmation du salut individuel est-elle un progrès de l'expérience intellectuelle, est-elle un retour en arrière ?

Si l'expérience intellectuelle est le progrès d'une réflexion impersonnelle de la pensée pure, la pensée seule est immortelle, et le souci du salut personnel une rechute dans l'égoïsme. Mais si, comme nous croyons l'avoir montré, la notion de pensée impersonnelle est une construction obtenue par abstraction à partir de la pensée personnelle qui est la seule qui nous soit donnée par l'expérience, c'est la conclusion contraire qui s'impose.

On croit avoir sauvé la spiritualité de la conscience lorsqu'on a montré que la nature est dans la pensée et non la pensée dans la nature. Mais l'idée d'une nature existant dans l'absolu d'une pensée impersonnelle n'est pas moins construite et arbitrairement construite que l'idée, que

1. Anatole FRANCE, *L'anneau d'améthyste*, VIII.

2. Jean ROSTAND, *La vie et ses problèmes*, Paris, 1939, pp. 201-206.

l'on repousse chez les empiristes et les matérialistes, d'une nature existant hors de la pensée. La seule affirmation qui soit réellement légitime est celle de la seule expérience qui nous soit humainement accessible : la juxtaposition d'univers individuels existant dans et par la représentation de sujets concrets. L'accord de ces univers individuels n'est pas le fait d'une « expérience pure » dont les sujets seraient les sous-produits fragmentés par accident ; il ne peut être que le résultat de l'effort que fait chacun d'eux pour mettre sa représentation en harmonie avec celle de ses semblables. Ainsi la *spiritualité* dont nous faisons l'expérience n'est pas impersonnelle par essence et personnelle par accident ; c'est le contraire qui est vrai : elle est personnelle par essence et devient, ne disons pas impersonnelle, mais concordante et harmonieuse, par volonté. Et tout ce que l'on affirme de la pensée, il faut l'affirmer du moi pensant : c'est à cette condition que la notion de spiritualité est autre chose qu'une abstraction et reçoit un contenu effectif.

A cela il sera toutefois facile de répondre que l'accord des expériences individuelles ne dépend pas de la seule volonté des personnes. Que je le veuille ou non, ma représentation de la nature recoupe de bien des façons la représentation de mes semblables. Non seulement nous en sommes convenu, mais c'est ce fait qui nous permet d'accorder au monde extérieur une réalité que l'idéalisme lui refuse, et de voir dans la nature le moyen de l'objectivité et de l'accord des consciences. Mais cette réalité n'est pas du même ordre que celle du sujet, à qui elle reste subordonnée. Non qu'elle soit en elle-même indifférente, car alors elle ne serait pas un moyen d'objectivité. Mais justement une objectivité « en soi » est inconcevable ; il n'y a d'objectivité véritable que celle qui fait l'accord de pensées personnelles. On se rappelle que c'est à cette condition seulement que l'on évite les antinomies que se posent l'un à l'autre l'idéalisme et le réalisme abstraits : le réel ne peut être un au-delà de la pensée en soi, mais seulement un au-delà de la pensée individuelle.

Il n'est donc vrai en aucun sens que le sujet pensant soit un objet particulier de la nature. Lorsqu'on prétend que l'*adæquatio rei et intellectus* est le moyen d'une ascension sans limite, on reste sur une équivoque : entre l'adéquation de l'esprit avec la nature matérielle et l'ascension qu'on lui propose, il faut choisir ¹. Le leçon de l'expérience, si magnifiquement dégagée au XVII^e siècle par Descartes et par Pascal, nous impose d'affirmer un *imperium intellectus erga res*, et, s'il n'y a de pensée que dans le sujet pensant, c'est bien chacun de nous qui, par notre âme, dominons les choses.

1. Voir *supra*, ch. III, p. 123.

La leçon de l'histoire confirme pleinement celle de l'expérience. On se représente toujours l'histoire de l'humanité pensante comme se déroulant au sein d'une nature qui ne lui devrait rien. Qu'en apparence la chose se présente bien ainsi, on ne saurait en douter. Tout le drame humain consiste justement à choisir entre cette apparence et la réalité. Nous verrons d'ailleurs que la nature est une réalité parce qu'elle peut prendre un sens spirituel, en obligeant l'humanité à réfléchir sur elle-même. Mais cela ne fait pas que la nature existerait si elle n'était pas relative à l'esprit. Car l'histoire nous montre que seule une extrapolation schématisante permet d'imaginer que la nature a un sens quelconque indépendamment de la représentation que s'en font des sujets pensants. Cette « nature en soi » est tellement une abstraction que la seule nature dont aient jamais parlé des hommes a pris des sens radicalement différents au cours de l'histoire. Voudra-t-on dire que *la nature en soi* est celle du sens commun, la *nature* des manuels ? Mais elle est elle-même *pensée*, puisque le sens commun n'est à chaque époque que la vulgarisation des idées de génie. De plus, comme l'a excellemment remarqué Pierre Boutroux, la *nature* des manuels, si elle symbolise la pensée des maîtres disparus, résume en même temps tous les obstacles que rencontre la science vivante ¹. En fait, *le monde* tout court est une invitation à penser, ou alors une abstraction. Il n'est jamais indépendant ni du monde sensible de l'ignorant, ni du monde d'Aristote, ni du monde de Descartes, de Newton ou d'Einstein. Ce sont ces univers individuels qui sont seuls donnés par l'expérience. Personnellement, nous savons qu'il nous a été impossible de décrire l'immense révolution intellectuelle qui, au xvii^e siècle, substitua le monde de la science mécaniste au monde de la magie, ni les antécédents helléniques et chrétiens de cette révolution, sans constater au nom de tout ce que nous avons pu mettre en œuvre de critique historique, et indépendamment de tout préjugé dogmatique, que cette nouvelle représentation « objective » et « scientifique » de la nature n'est que l'expression d'une certaine philosophie de la personne, comme l'étaient également les représentations « objectives » et « scientifiques » qu'elle a remplacées. L'idée même que la nature a des lois prend des sens totalement différents selon qu'elle exprime une doctrine du *Fatum*, comme dans l'aristotélisme d'Averroès, une philosophie de la liberté comme chez Descartes, ou une métaphysique matérialiste comme chez Taine. Or nous n'avons jamais aucune représentation de la nature que celle que nous tenons du sens commun, ou de l'un ou de l'autre de ces philosophes. S'en tire autrement qui pourra !

1. Pierre BOUTROUX, L'enseignement de la Mécanique en France au xvii^e siècle, *Isis*, (Cambridge, U. S. A.), octobre 1921, pp. 276-279.

Mais, pour notre compte, c'est l'univers des sujets pensants qui nous semble réel, et l'univers en soi une abstraction.

Le sujet pensant n'est donc pas apparu dans un monde préexistant de purs phénomènes par un simple hasard, et, pour expliquer sa genèse, le hasard d'une fragmentation en sujets d'une pensée impersonnelle est une hypothèse aussi gratuite que le hasard d'un accord spontané d'éléments matériels. Le paralogisme transcendantal ne consiste donc pas à introduire après coup la réalité et l'immortalité dans un sujet d'inhérence dont il serait d'abord « expérimentalement » constaté qu'il est donné comme un simple phénomène ; il consiste au contraire à abandonner les données de l'expérience pour construire après coup une métaphysique du phénomène ou de la pensée impersonnelle ¹. Le monde où nous avons à vivre est un monde humain, et c'est pourquoi l'indiscutable réalité des phénomènes ne prend son sens que si on ne leur enlève pas leur indiscutable nature de phénomènes. Ils sont le moyen d'un colloque ininterrompu entre les âmes vivantes qui se cherchent, se heurtent ou s'accordent par leur entremise. Mais jamais aucune de ces âmes ne s'absorbe ni ne s'épuise en eux, car si chacune d'elles ne se possédait d'abord, ils ne seraient pas. Dans la moindre de mes idées, je ne puis pas ne pas voir le fruit d'une conquête sur ma paresse, ou au contraire un abandon devant des représentations collectives non contrôlées. Dans la philosophie la plus théorique, dans la proposition scientifique la plus objective, je ne puis pas ne pas reconnaître le message d'une autre conscience qui m'aidera ou risquera de m'égarer. Et il en va des idées du sens commun comme des autres. L'égoïsme ne consiste pas à avouer ce que nous tenons ainsi des autres consciences, mais au contraire à dépersonnaliser ces produits de l'effort humain pour leur prêter l'apparence de vérités abstraites tenant en quelque sorte par leur seule vertu.

Il n'en reste pas moins que ni la personnalité ni, à plus forte raison, chaque individu isolé n'est le tout. Chaque expérience individuelle doit être accordée avec les autres, et peut-être par l'entremise d'une réalité qui ne sera pas celle d'une conscience. Le fait que j'ai à réfléchir sur moi-même pour me connaître prouve à lui seul que la réalité de mon moi ne m'est pas donnée sans conditions, dans la simplicité d'une perception séparée. Les religions enseignent que l'éternité peut être

1. Au surplus, ce coup d'état ne suffit pas à nous délivrer du désir de l'immortalité personnelle. On cherche seulement, alors, à s'éterniser « dans l'instant ». Cette attitude est celle de M. Brunschvicg, qui la reprend de Spinoza. Sur les difficultés particulières qu'elle paraît présenter, voir : LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, pp. 411-412.

une éternité de mort ou une éternité de vie. Cela dépend de moi. Si je cessais un seul instant de coordonner ma destinée à celle des autres, à celle même du monde qui m'entoure, je ne pourrais plus que dérouler le rêve incontrôlable de mes désirs, comme il est arrivé à Comte et à Renouvier lorsqu'ils ont superposé à une science soi-disant achevée du phénomène leur théologie ou leur cosmogonie fantastiques. Je ne puis cesser d'être un individu pour devenir une personne qu'en gagnant tout ce qui me manque.

CHAPITRE VI

L'EXPÉRIENCE EXTERNE

1. Matière et personne : l'antinomie des systèmes résolue par le progrès de la réflexion. — 2. La perception et la science. — 3. L'art. — 4. Le rôle de l'espace et du temps. — 5. Nature et moralité ; l'acceptation du risque.

Le terme d'*expérience externe* est contradictoire. Nous ne pouvons expérimenter, c'est-à-dire éprouver, que ce qui est en nous. Nous ne pouvons penser que des idées. En ce sens le principe d'immanence est un truisme, et Descartes n'a pas eu à l'inventer puisqu'on disait déjà avant lui que l'intelligence en acte et l'intelligible en acte sont une seule et même chose.

Il faut cependant parler d'expérience externe, et l'idéaliste le plus résolu ne peut se dispenser d'y avoir recours, comme il arrive lorsqu'il écrit que la vérité du monde nous introduit à la vérité de l'esprit, ou que l'objectivité est la récompense du désintéressement et de l'oubli de soi. Le principe d'immanence est outrageusement faux si on lui fait dire que nous ne pouvons connaître que nous-même.

La contradiction contenue dans la notion d'expérience externe exprime donc en réalité cette contradiction fondamentale qui nous condamne à tourner autour de nous-mêmes avant de nous trouver. Sans cette contradiction il n'y aurait ni pensée ni moralité. Comme l'écrit excellemment M. Le Senne : « Ce sont les contradictions de l'expérience qui ont mené à la raison ; les contradictions de la raison vont ramener à l'expérience ¹. »

L'expérience externe ne saurait donc avoir le sens d'une opposition statique du sujet à l'objet ; elle signifie que la vie de l'esprit est un rythme. Comme, pour nous, la vie de l'esprit ne peut être que le progrès de la réflexion d'un sujet pensant, nous dirons que l'expérience externe est l'ensemble des actes par lesquels le sujet prend conscience de soi en gagnant ce qui n'est pas lui. De ce point de vue, les fausses antinomies découvertes dans la notion d'extériorité ou de transcendance par les systèmes abstraits peuvent recevoir une solution.

1. René LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, Paris, 1925, p. 24.

I

Matière et personne :

l'antinomie des systèmes résolue par le progrès de la réflexion

Les gains acquis par la philosophie nous permettent de passer rapidement sur les illusions du sens commun. Elles correspondent à l'arrêt de l'expérience intellectuelle sur le temps de système. Il est tellement tentant pour la paresse de s'imaginer que la sensation, la perception, les représentations collectives nous livrent immédiatement la réalité extérieure comme du tout fait ! La méthode, avec ses exigences de critique, a depuis longtemps fait justice de cette illusion. Déjà Aristote montrait que la sensation est « l'acte commun du sentant et du senti », que *le feu est chaud*, mais qu'il est absurde de croire que le feu *a chaud*. La distinction des qualités premières et des qualités secondes, reprise et définitivement acquise par Descartes, la critique de Berkeley montrant la relativité des qualités premières elles-mêmes, rendaient l'esprit à la conscience de soi.

Nous rappellerons seulement que les systèmes que l'on a élaborés sous prétexte de garantir contre toute critique ultérieure les résultats de tel ou tel état de la science mécaniste, à commencer par le réalisme empirique de Kant, font vite l'effet de tentatives équivoques dont le principal danger est de reléguer les enseignements de l'expérience personnelle dans une prétendue subjectivité, dans un fidéisme dont le champ n'est délimité, en fait, que par opposition à une « expérience externe » à qui l'on confère arbitrairement le privilège d'une objectivité factice ¹.

La manière dont Renouvier a compris les rapports de l'expérience externe et de l'expérience personnelle est à ce sujet riche d'enseignements. Lorsqu'il prétend que la science universelle, impersonnelle, étant impossible, il reste la science par l'homme et pour l'homme, mais que cette science relève alors de la croyance et n'admet que des probabilités ², il se réfère, tout en le trahissant, à l'*apriorisme* kantien. C'est, quoi qu'il en ait, la possibilité, entrevue à titre d'idéal, d'une science achevée hors de l'homme et sans l'homme, qui lui fait déporter la seule science qui nous soit accessible, dans les régions ingrates du volontarisme arbitraire. Et la modestie apparente par laquelle il constitue une expérience du

1. Voir *supra*, ch. II et ch. V, p. 176.

2. Voir, par exemple, Ch. RENOUVIER, *Traité de logique générale et de logique formelle*, t. II, Paris (Colin), 1912, p. 363.

phénomène pour affirmer ensuite qu'elle ne suffit pas, est pour lui, en fait, le moyen de s'accorder le droit d'une part de prêter à cette science là une valeur indépendante de l'effort concret du sujet pensant, d'autre part de construire une cosmogonie et une psychologie factices qui ne correspondent qu'à ses rêves. Un tel « personnelisme », puisqu'il a donné ce nom à sa doctrine, accorde donc trop peu et trop à la personne. Trop peu, en sacrifiant, après Kant, à l'idée dangereuse d'un savoir automatique se faisant hors de la personne ; trop et beaucoup trop, en imaginant qu'il est loisible à la personne de se poser comme un absolu sans relation avec ce qui n'est pas elle, et de rêver sa destinée s'il ne lui est pas permis de la *connaître*.

La critique ne pouvait s'arrêter à de tels compromis, et l'on comprend l'instance idéaliste. Elle correspond à une fidélité constante au temps de méthode. Que l'on fasse évanouir la matière dans les idées, comme Berkeley, ou qu'on reproche à Berkeley son « réalisme imaginatif » ¹ ainsi que le fait M. Brunschvicg, parce que c'est encore sacrifier à l'esprit de système que d'arrêter l'analyse à des idées distinctes des pures relations, on s'applique toujours à pratiquer jusqu'au bout le devoir de penser. Nous savons qu'il n'y a d'idéalisme, comme de réalisme, que d'*intention*.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit de la nécessité où se trouve malgré lui l'idéalisme, de restituer un sens au réel pour « peupler l'expérience » ². Si, du point de vue de Dieu où se place volontiers l'idéalisme, comme le fait Spinoza, il n'y a pas d'au-delà de la pensée, l'expérience du choc est essentielle à notre pensée humaine. La nature, l'expérience, exercent sur nous leur action d'éternelle maïeutique et de perpétuelle ironie. Si cela est vrai lorsqu'on discute de la Pensée et de la Réalité comme de deux entités posées dans l'absolu de l'expérience pure, cela est plus vrai encore si l'on nous accorde que nous ne pouvons parler vraiment que de l'expérience de notre pensée personnelle et de réalités particulières.

La seule question est donc finalement de savoir quelle attitude nous prendrons devant la Nature. Nous irriterons nous des démentis qu'elle impose perpétuellement à nos désirs, à nos systèmes, à nos idées ; la traiterons nous comme l'empire du mal, que nous avons le devoir de nier autant qu'il est en nous ? Ou, au contraire, nous montrerons nous reconnaissant pour elle des obstacles qu'elle nous oppose pour nous obliger à nous dépasser ? Un idéaliste croira de son devoir de nier la réalité de la matière, qui naît « de chacun des arrêts auxquels la contra-

1. LÉON BRUNSCHVICG, De la vraie et de la fausse conversion, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1930, p. 287.

2. Voir *supra*, ch. IV.

diction condamnera plus ou moins provisoirement l'esprit » ¹, parce qu'aucun de ces arrêts ne doit être définitif. Un réaliste croira de son devoir, au contraire, de « conférer une importance infinie... aux objets de notre expérience, aux événements qui remplissent l'espace et le temps », parce qu'« ils sont la matière du choix qui fait notre destinée et celle de l'univers » ².

Mais une fois posée en ces termes, c'est-à-dire, il n'est pas besoin de le faire plus longuement remarquer, en termes d'expérience personnelle, l'opposition s'évanouit. Elle n'existait que par rapport à des systèmes abstraits de l'expérience pure. Car dès lors, et de ce point de vue du développement méthodique de la réflexion, ni l'idéaliste ne se refuse à donner sa valeur à un *arrêt* qui sera un *point d'appui* efficace, ni le réaliste ne peut considérer ce *point d'appui* autrement que comme la condition d'un nouvel *élan*.

La matière réalise donc dans son essence cette ambiguïté contenue dans la notion même d'expérience externe. Elle ne peut être qu'un intermédiaire entre des sujets pensants, comme l'avait profondément soutenu Leibniz ; elle a toute l'ambiguïté d'un intermédiaire. Mais, ceci reconnu, il importe grandement d'en scruter le sens. Faut-il y voir, avec l'idéalisme en général, que Bergson vient rejoindre sur ce point particulier, une retombée de l'esprit, un déchet ? Faut-il y voir, au contraire, le moyen providentiel d'un appel à une spiritualité véritable ? C'est là tout le problème.

II

La perception et la science

L'opposition d'un système matériellement réaliste qui fait de la perception un en soi, et d'une méthode systématiquement idéaliste qui en fait une pure représentation, doit être dépassée.

Ce sont les contradictions de l'expérience sensible qui m'éveillent à la raison. Parce que toute perception est pour lui un absolu, l'animal n'a pas le besoin ni le pouvoir de la penser. Mais il serait faux de croire que la pensée puisse jamais la faire évanouir dans sa réalité propre, puisque, à l'inverse, les contradictions de la pensée ramèneront toujours à l'expérience. Comme l'a montré Piaget en confirmant par ses scrupuleuses études une idée chère aux philosophes, l'enfant vit d'abord dans un univers indéterminé où moi et non-moi n'ont pas encore conquis

1. René LE SENNE, *Le Devoir*, p. 541 ; cf. Sur deux objections usuelles contre l'idéalisme absolu, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, pp. 96-101.

2. Émile RIDEAU, *Le Dieu de Bergson*, Paris, 1932, p. 122.

leur autonomie, et c'est pourquoi, dirons-nous, on peut avec autant de raison présenter la pensée de l'enfant, comme d'ailleurs toute la magie du primitif, comme le triomphe d'un immanentisme total ou comme celui d'un transcendantalisme sans remords. L'*intérieurité* ne se construira qu'en même temps que l'*extériorité*, et cette distinction marque l'éveil de la *spiritualité*. Il n'y a de vie spirituelle ni dans la pure transcendence ni dans la pure immanence. Les pourquoi, qui sont le signe de la raison, symbolisent chez l'enfant « les premiers sentiments de la résistance des choses »¹. Et s'il est bien vrai de dire avec Piaget que la sensation elle-même est préparée par des mouvements, ce qui est une nouvelle raison d'affirmer qu'elle n'est pas une irruption inconditionnée du réel en nous², encore ne faut-il pas méconnaître que ces mouvements, s'ils procèdent du sujet, ne cessent d'être anarchiques et sans valeur que pour autant qu'ils répondent à une excitation de l'objet, pour s'y adapter correctement.

Nous avons déjà montré que l'effort de la science mécaniste pour idéaliser l'univers de la perception ne saurait aboutir à une idéalisation totale³. D'abord, le jugement : « la nature est mathématique », est un jugement de valeur qui signifie que ce qui n'est pas mathématique dans la nature ne nous intéresse pas, mais qui ne saurait nous faire croire que ce non-mathématique ne continue pas à s'imposer à nous, ni que nous n'avons pas le droit de nous y intéresser si nous le voulons. Ensuite, à l'intérieur même de la science, « l'irrationnel » de Meyerson ne diffère de « l'expérience du choc » de M. Brunschvicg que par la volonté ou le refus de donner une valeur à cette réalité sans laquelle les lois scientifiques n'auraient pas plus d'objectivité que les règles du jeu de tric-trac. Or, mieux vaut reconnaître de bonne grâce que la nature a quelque chose à nous apprendre que la battre après l'avoir traitée de mère nourrice : « La constitution d'une mécanique autonome, écrit M. Brunschvicg, a pour corollaire la constitution d'une psychologie autonome⁴. » C'est justement parce que nous sommes convaincu de la profonde vérité dogmatique et historique de cette remarque, que nous avouons franchement que la matière est une réalité ayant sa mécanique autonome.

Maintenant, que cette mécanique ne soit pas indépendante de l'esprit, nous en sommes au moins autant persuadé que M. Brunschvicg. Nous avons même dit qu'à notre sens il n'y a pas de monde en soi,

1. Jean PIAGET, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, 1927, p. 339.

2. *Ibid.*, p. 319. Cf. Émile MEYERSON, *Identité et Réalité*, Paris, 3^e édition, 1926, pp. 4-5.

3. Voir *supra*, ch. II, pp. 71-91 ; ch. IV, pp. 147-157.

4. LÉON BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, 3^e édit., revue et augmentée, Paris, 1923, p. 255.

distinct du monde du sens commun, de celui d'Aristote, de celui de Descartes ou de celui d'Einstein. Il nous paraît infiniment trop simple de faire de la Nature la représentation d'une conscience impersonnelle se déroulant dans l'histoire. Et s'il s'agit d'une métaphore, comme M. Brunschvicg l'affirme par ailleurs, il reste à expliquer comment ces univers individuels arrivent à se coordonner et même à s'opposer, puisque c'est par leur coordination et leur opposition que la science progresse, et c'est bien cette explication que nous croyons pouvoir donner.

La réalité de la matière est en effet le premier moyen de l'accord des expériences individuelles.

L'univers, tant décrié, de la perception et du sens commun, a lui-même sa valeur irremplaçable. L'enfant commence à penser, disions-nous avec Piaget, quand il fait l'expérience de la résistance des choses. Mais comment va-t-il débrouiller le chaos où il est d'abord plongé ? Les sociologues ont bien raison d'insister sur le rôle de l'éducation dans cet apprentissage. Ce qui distingue la réalité du rêve, c'est d'abord la possibilité de rêver ensemble. Et quelque absurde que soit en elle-même l'identification de la nature physique avec la norme sociologique, elle a du moins l'utilité provisoire de constituer une sorte d'expérience commune qui protège l'enfant et l'ignorant contre leurs fantaisies les plus absurdes. Mais comment cette expérience commune serait-elle possible si les individus ne recevaient du dehors la matière d'un même enseignement ? Berkeley est logique lorsqu'il demande à Dieu d'assurer l'accord des enchaînements de perceptions sans matière qui constituent les différentes vies des sujets percevants ; Taine nous demande de croire à un invraisemblable miracle de la nature lorsqu'il veut nous faire admettre des séries d'hallucinations vraies qui ne doivent leur vérité interne ou sociale ni à la matière ni à Dieu. Ainsi le premier lien qu'il nous soit donné de constater entre les expériences individuelles est celui qu'assure la réalité de la matière.

Mais l'infirmité du criterium sociologique nous impose d'accorder à la matière une autre réalité que celle qu'elle reçoit du sens commun. Aucun progrès de la connaissance ne serait possible si la nature n'avait d'autre réalité que celle que lui prêtent les représentations collectives. La représentation collective est plus souvent le « bobard » que la raison, et l'on ne saurait pardonner aux sociologues d'avoir essayé de nous faire croire le contraire. La science va passer par cette faille ouverte entre la perception de sens commun et la nature.

Seulement, qu'on veuille bien le remarquer, la science ne commence ni à Descartes ni à Aristote. Elle est contemporaine du premier étonne-

ment. Mais on reconstruit arbitrairement l'histoire et l'on commet un contre-sens radical quand on imagine que c'est la chose elle-même, dans son impossible extériorité brute, qui a jamais étonné l'homme. L'histoire vraie et la sociologie nous ont suffisamment appris que l'homme explique avant de percevoir¹. Le premier étonnement est donc en réalité celui de l'homme qui constate que les idées ne cadrent pas avec la perception. Il est le privilège de l'esprit neuf, qui sait oublier quand il faut la science des traditions et des livres pour voir tel humble détail de la nature dans sa saveur originelle. On le trouve aussi bien chez le petit paysan qui remarque qu'une corne de bœuf n'a pas le pouvoir de conjurer le mauvais sort comme on le lui avait fait accroire, que chez les théoriciens de la relativité qui ont su voir que la vitesse de la terre ne s'ajoute pas à celle de la lumière. La nature a donc assez de réalité pour ne pas se plier aux normes sociologiques, elle ne peut aider la pensée qu'en la scandalisant. Si nous insistons sur une idée aussi claire et que nul ne contestera, c'est bien parce qu'en fait on l'obscurcit et on la conteste lorsqu'on parle d'une science détachée de l'univers matériel de la perception, et d'une nature exactement coextensive à cette science, n'ayant pas assez de réalité pour « fournir » toujours plus que nous pouvons « imaginer ». On dit trop facilement qu'un fait n'a pas d'existence en dehors d'une pensée qui l'*explique*. Il faut dire qu'il n'a pas d'existence en dehors d'une pensée qui *veut l'expliquer*. Ce n'est pas du tout la même chose, car mieux vaut convenir qu'on ne sait rien, que de proposer des explications factices. La raison dont il est juste de dire que c'est avec elle qu'on expérimente, est celle-là seulement qui sait douter et reconnaître la réalité de l'obstacle. Ainsi, dans son humilité trop souvent dédaignée verbalement par des philosophes qui cependant ne peuvent se passer de lui, l'univers de la perception des choses apparaît comme un immense réservoir de scandales féconds et d'enseignements infinis. Il est le gage d'un accord possible des expériences individuelles par une vérité plus complète que celle qui s'établit dans l'expérience du sens commun. Il est une invitation à sortir de l'égoïsme collectif, mille fois plus dangereux que l'égoïsme individuel. Certes, il ne reste guère moins ambigu que l'univers du sens commun, puisqu'il est à la fois ce qu'il y a à expliquer et ce qui n'est pas encore expliqué. Mais nous avons dit que cette ambiguïté est la condition même de la vie concrète de notre pensée.

L'ontologie inhérente à la science n'a à son tour rien de nécessairement oppressif. Le : *cela est*, dont s'offusquent les idéalistes chaque fois qu'ils le trouvent sous la plume d'un savant, comme si l'affirmation

1, Voir *supra*, ch. I, pp. 44-46.

existentielle était toujours une menace pour le progrès ultérieur de l'analyse, ne recevrait ce sens, en effet condamnable, que dans une pensée morte. Il ne lui est pas essentiel. La science qui s'arrête à un système est une science sans élan ; une science qui se refuse à systématiser est vide ¹. L'affirmation d'Aristote : le naturel est ce qui arrive habituellement, traduit un système provisoire qui s'est montré dangereux quand il était maintenu par des disciples maladroits pour contredire une physique plus juste qui n'admettait pas les exceptions dans la nature ; elle était pourtant un gain immense sur la pensée magique. Et les dogmes cartésiens qui ont remplacé ceux d'Aristote ont souvent connu les mêmes vicissitudes. Mais quand on a reconnu que c'est se donner la partie trop belle de reprocher aux Anciens d'avoir vécu mille ans trop tôt, on doit avouer qu'ils n'avaient pas d'autre moyen de servir le progrès que de prendre leurs responsabilités. Leurs « dogmes » n'auraient pas connu l'heureuse disgrâce de pouvoir être périmés, s'ils n'avaient eu d'abord le périlleux honneur d'être formulés. Et nous n'avons pas nous-mêmes d'autre moyen de servir la science que de nous risquer à dogmatiser à notre tour.

Le : *cela est* du savant permet donc, à sa manière, de faire l'accord des expériences individuelles, au moins pour un temps. Le vrai savant veut toujours que l'on aille plus loin. Soit ! Mais c'est justement pour rendre le progrès possible qu'il ne peut se dispenser de nous transmettre son message. Et ce message ne serait que la plus verbeuse des exhortations à mieux faire et à critiquer, s'il ne contenait d'abord le résultat de ce qu'il a fait et l'aveu de ce qu'il a cru. Comme l'univers du sens commun ou celui de la perception critique, le monde de la science est le moyen d'une immense conversation et d'un mutuel appui. Et parce qu'il est plus objectif que ceux du sens commun et de la perception, l'accord qu'il rend possible peut être plus solide. Mais où se trouve le principe de cette objectivité ? On n'en rendrait certes pas compte en imaginant que paraît enfin à nos yeux l'extériorité d'une « nature en soi ». On ne l'expliquerait pas davantage en y voyant une cohérence formelle sans critère externe. L'impossibilité reconnue de l'expérience cruciale en physique signifie à la fois que la physique n'est jamais pleinement réaliste puisqu'elle garde toujours la liberté de ses constructions rationnelles, ni pleinement idéaliste puisque la construction la plus cohérente peut n'être pas la vraie. Le monde de la science garde donc la nécessaire ambiguïté de tout produit de l'expérience externe. La *matière* du savant, comme celle du percevant et du sens commun, ne peut être qu'un intermédiaire, mais elle a le degré de réa-

1. Cf. *supra*, ch. I, §§ 2 et 3, et ch. II, § 3.

lité suffisant pour que, par elle, la pensée humaine prenne un sens, et qu'un accord des univers individuels soit possible. Cette *expérience commune* dont nous admettons l'existence dans la perception et dans la science, n'a donc rien de l'*expérience pure*, qui est un mythe, car elle ne s'organise que du dedans, par un effort des personnes pensantes pour s'accorder dans l'objectivité, et non par l'irruption subite d'un donné dont la connaissance serait possible sans cet effort.

Il faut donc conclure que nous recevons de la matière, par la perception et par la science, une sorte de révélation. Sa réalité est à la fois de nous aider spirituellement et de contrarier les vœux spontanés de notre pensée, ou plutôt elle ne nous aide qu'en nous contrariant. Tout le travail d'idéalisation, dont il est indispensable de montrer le rôle dans la science et jusque dans la simple perception, ne doit pas nous faire oublier cette vérité capitale. Nous disions que c'est parce qu'il y a du mécanisme en nous que nous pouvons comprendre le mécanisme de la nature. Il faut ajouter que ce mécanisme de la nature nous aide en retour à prendre conscience de ce qu'il y a de proprement spirituel en nous. Le risque, pour la pensée, est de se fixer soit sur ce travail de systématisation en faisant du mécanisme un ordre se suffisant sans l'esprit, soit sur la méthode d'idéalisation comme si s'évanouissait par elle la substance des choses. Celui que l'on évite le moins souvent, du moins en philosophie, est de croire que la science seule idéalise et qu'elle idéalise tout. La science n'est pas seule à idéaliser, car la simple perception est déjà une construction. Et de même elle n'idéalise pas tout ; c'est pourquoi la perception, l'art et la morale ne s'absorbent point en elle. Faire d'elle et d'elle seule le prototype de la vie spirituelle, c'est rester victime des mots ou de croyances affectives.

Déjà nous avons vu que la perception déborde la science. Comme le remarque M. Maurice Blondel, « le tort commun et sans cesse renaissant de la pensée, c'est d'imaginer qu'en trouvant toujours au-delà de l'atteint quelque chose de toujours nouveau à connaître, elle épuise ce qui précède et le vide de sa substance au profit de l' x qui reste » ¹. La « substance des choses » n'est pas mise en péril par le fait qu'on les comprend, puisqu'il reste toujours vrai qu'on a commencé par les subir, et qu'il n'y a pas à rêver, fût-ce pour la nier, d'une substance qui serait étrangère à la double expérience de cette sujétion et de la victoire par laquelle on la domine ². De son côté, Bergson montrait utilement que la connaissance du réel n'est pas la connaissance d'un au-delà du phénomène,

1. Maurice BLONDEL, L'illusion idéaliste, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 731.

2. Cf. Maurice BLONDEL, *L'Être et les êtres*, Paris, 1935, pp. 373-374.

mais l'acte nécessaire par lequel l'esprit, jugeant à leur juste valeur les simplifications schématiques de la pratique ou de la science, saisit l'être qui se livre et non se cache dans les phénomènes ¹. Il faut seulement ajouter que cette intuition n'est pas un acte simple de l'esprit, mais une construction méthodique : la substance du réel ne nous est jamais que prêtée comme la condition nécessaire d'une expérience progressive. La science est un des aspects de cette expérience, mais elle n'est pas le seul.

III

L'art

Il peut d'abord sembler que ce soit par pure distraction que l'on prêterait aux termes de réalisme et d'idéalisme tels qu'on les trouve si souvent employés dans la littérature esthétique, un sens qui rappelât de quelque manière celui qu'il reçoit dans les disputes philosophiques. Il faut en effet se garder des équivoques. Rien de plus agaçant en général qu'un philosophe qui veut parler en artiste, sinon un artiste qui veut parler en philosophe.

Pourtant n'est-ce pas, au fond, le même débat ? La vanité des disputes qui opposent en art réalistes et idéalistes ne laisse-t-elle pas soupçonner qu'il s'agit encore d'un faux problème ? Or, il nous semble bien le reconnaître.

C'est en effet lorsque l'artiste pose en dehors du jugement de goût l'absolu mythique d'une « nature en soi » ou d'une « expérience esthétique pure » qu'il se demande si cette nature est belle en elle-même ou seulement par l'émotion qu'elle suscite en nous, si cette expérience est « reçue » ou « construite ». S'il opte pour le premier terme de l'alternative, il se dit réaliste, idéaliste dans le cas contraire. Mais alors il n'évite jamais les embarras que nous savons déjà être inhérents aux systèmes abstraits. Que la nature soit belle en elle-même ou qu'elle soit belle par un décret nécessaire de l'esprit, comment se fait-il que nous ne la voyons pas tous de la même manière ? Pas plus que les autres formes de l'expérience, l'expérience esthétique ne nous est donnée sinon dans un acte de la personne.

Seul l'abus de l'esprit de système, le sectarisme si fréquent chez les artistes, peut faire oublier que la nature peut être belle de bien des manières : la vision de Guido Reni ne proscrip pas celle de Fra Angelico, la manière de Corot celle de Fragonard. La liberté de choisir définit la

1. Voir spécialement : H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 161.

part imprescriptible de l'idéalisme dans l'art ; on n'y renoncerait que pour s'appauvrir.

Il reste que, dans l'art comme dans la science, cette liberté n'est pas entière. L'art décoratif qui procure une jouissance sans prétendre peindre la nature, par le seul jeu des lignes et des couleurs, et qui est historiquement comme en droit le cadre primitif où va s'inscrire tout l'effort de l'art représentatif, n'exprime pas, comme le croyait Kant, si paradoxalement génial qu'il se soit montré cependant dans sa philosophie du beau, un vœu purement *a priori* de la sensibilité. Si l'oreille est mathématicienne, comme le disaient déjà les Pythagoriciens, si l'optique a trouvé une correspondance physique à ce que Léonard de Vinci appelait « les couleurs amies », n'est-ce pas que le vœu de la sensibilité, sous son apparente spontanéité, n'est que la résultante de processus plus élémentaires encore, par lesquels nous sommes obscurément reliés à un « mécanisme autonome » qui n'est pas nous ? Encore n'indiquons-nous là que l'une des préparations extrinsèques de nos intimes désirs : la psychanalyse nous en révélerait d'autres. — Quant à l'art représentatif, il connaît pour sa part de nouvelles servitudes. La liberté légitime que nous gardons de voir la nature belle diversement, ne nous donne pas le droit de la brutaliser. Un tableau est manqué lorsque tout ce qu'on peut dire de lui c'est qu'il est « ressemblant ». Il est manqué aussi, n'en déplaise à ceux pour qui l'inspiration peut suppléer au manque de métier, quand « il faut dire ce qu'il représente ». L'impossibilité où nous sommes de tout goûter et le devoir de ne pas goûter à contre temps, définissent le droit du réalisme.

L'expérience esthétique et son objet, le beau, manifestent donc la même ambiguïté que les autres formes de l'expérience externe et leurs objets. L'art est nécessairement et tout ensemble, comme la perception et la science, un approfondissement de nous-même et une révélation de la nature. Lorsque Kant nous dit que la beauté naît du jugement par lequel nous prêtons à la nature l'intention d'entrer comme par jeu dans les désirs de notre conscience, il aurait exprimé l'essence même du beau, si, auparavant, son *apriorisme* ne lui avait imposé de considérer la substance des choses et l'intimité de la conscience comme totalement indépendantes l'une de l'autre. Ce qui fait que pour lui, finalement, le jugement esthétique est un acte de foi par lequel nous croyons que la Nature est belle sans que nous soyons en droit de dire que nous savons qu'elle l'est. Ce fidéisme esthétique est en outre la rançon du réalisme empirique par lequel il se croit permis d'affirmer que le jugement scientifique a une objectivité radicalement différente du jugement de goût, parce que l'acte concret du sujet pensant n'y serait pour rien. Et, à l'inverse, Bergson aurait raison de dire que c'est en oubliant les schémas

pratiques de la perception et de la science que nous pouvons saisir par intuition la saveur originale de la beauté, s'il restait bien entendu qu'il n'y a pas d'intuition dans laquelle nous ne nous mettions nous-mêmes tout entiers. Car autrement il faudrait accepter au pied de la lettre la pensée qu'il exprime en disant que la musique est l'audition désintéressée du chant des oiseaux et des sons du monde matériel ¹, ce qui ne peut être qu'une boutade.

La réflexion méthodique nous permet ainsi de rendre compte de ce sentiment commun des artistes que le beau est en même temps notre affaire et celle de la nature vraie, de la nature qui, pour n'être pas un en soi, n'est pas non plus une pure représentation : « Je vous accorde, disait Rodin à Paul Gsell, que l'artiste n'aperçoit pas la Nature comme elle apparaît au vulgaire, puisque son émotion lui révèle les vérités intérieures sous les apparences. Mais enfin le seul principe en art est de copier ce que l'on voit ². » Contradiction ? Oui, du point de vue abstrait de « l'expérience pure », s'il faut choisir entre des *vérités* où la nature ne paraîtrait pas et un *réel* que l'esprit aurait à subir passivement. Ambiguïté féconde du point de vue de l'expérience personnelle, s'il n'y a pas de nature sans nous ni d'approfondissement possible sans une saisie de la substance des choses.

Jules Lemaître a ruiné le réalisme avec une verve magnifique en montrant dans Zola un poète épique ³. Plus ingrate peut paraître la tâche de décourager l'idéalisme en rappelant à l'artiste ce qu'il doit à la matière. Cette tâche est utile toutefois si la philosophie de l'art doit y gagner. Mais, à vrai dire, les artistes n'ont pas besoin de cet avertissement ; il s'impose plutôt à l'égard des philosophes qui écrivent sur l'art. Le philosophe est si heureux de dire que la beauté est fille de l'esprit ! L'artiste ne doute pas qu'elle est aussi fille de la matière.

Le musicien aime son violon, le peintre sa palette, non seulement parce qu'ils lui permettent d'exprimer une idée, ce qui est trop vite dit, mais parce qu'il en reçoit des sensations irremplaçables et partiellement imprévisibles. Je ne puis entendre, pour ma part, à la quatrième page du *Choral d'orgue en Mi*, de César Franck, la rentrée au demi-ton diatonique inférieur du thème de la joie, sans éprouver chaque fois le même choc. Il y a vraiment dans la touche sur laquelle on va mettre le doigt un démon que l'on a beau connaître déjà, il surgit toujours comme un inconnu. Il ne sert de rien de *comprendre* la technique mise là en œuvre par « le père Franck ». Toute la science du musicien ne proscrire pas la magie de la sensation ; bien plus, elle n'est science que parce qu'elle

1. Henri BERGSON, *Le Rire*, Paris, 9^e éd., 1912, p. 158.

2. Auguste RODIN, *L'art. Entretiens réunis par Paul Gsell*, 4^e édition, Paris, 1911, p. 35.

3. Jules LEMAÎTRE, *Les contemporains*, 1^{re} série, Paris, 11^e éd., 1888, pp. 249 et suiv.

respecte cette magie à l'instant même où elle l'utilise. Seul un béotien se contente d'un mauvais pick-up ou d'un déplorable chromo sous prétexte qu'ils suffisent à « lui donner l'idée » de l'œuvre. La substitution de l'idée à la sensation est ici la preuve de toute absence de goût. La seule idée vraie, en art comme ailleurs, est celle où pensée et réel s'unissent en une indissoluble symbiose.

C'est pourquoi, en droit comme en fait, le travail de l'artiste continue celui de l'artisan. Il ne cherche pas à s'en détacher, ou alors il échoue.

Oserons-nous faire état d'une forme de l'expérience esthétique qui n'a pas encore retenu l'attention des philosophes ? Nous voulons parler de celle que l'on trouve dans certains aspects supérieurs du sport. Ce n'est pas parce qu'une certaine littérature fait du muscle le dieu grotesque d'une idolâtrie nouvelle, qu'il faut par réaction méconnaître les enseignements que l'on peut tirer de la communion avec la nature qui peut se produire effectivement sous le signe de l'effort physique. Serait-il artificiel de dire, par exemple, que l'alpinisme véritable n'est ni dans l'idéalisme biologique qui le ramène au goût exclusif de la technique pour la technique, ni dans le réalisme de sens commun qui n'y voit qu'un voyage à la recherche de « beaux paysages », de *Righis* en nombre indéterminé ? Dans le premier cas, la montagne n'est qu'un prétexte, ainsi pour « l'alpiniste chronomètre » de Samivel. Dans l'autre, on s'interdit tout autant d'en pénétrer la vraie vertu : c'est la montagne de l'amateur de téléféries.... Sa beauté propre n'est pas dans notre seul effort, elle n'est pas davantage dans un spectacle donné gratuitement. On ne peut l'aimer que si elle nous est à la fois une aide et un adversaire. Lorsqu'on sonde un pont de neige, lorsqu'on palpe une prise, lorsqu'on prépare son plan d'attaque ou que l'on mobilise tous ses moyens de défense, on connaît d'elle une réalité qui n'est pas totalement extérieure à notre effort, mais dont il serait infiniment pénible et absurde de penser qu'elle est un jeu de représentations : tout notre effort serait vain et sans contenu s'il restait entièrement libre.

Dans des pages curieuses et, à notre avis, fort décevantes, Eugène Fromentin oppose à la manière des peintres français, dont les œuvres « signifient toutes quelque chose », l'art purement plastique des Hollandais, dont « les livrets sont désespérants d'insignifiance et de vague ». Chez eux, dit-il, aucun souci du cœur, de l'esprit, de la sensibilité, du drame humain : un buisson, une bête au pâturage, les jeux des nuages et de l'eau, la Nature, en un mot, leur suffit, dans ses réussites les plus fortuites, dans ses produits les plus étrangers à nos vœux. L'esprit paraît se taire devant la spontanéité d'une matière qui n'a d'autre prix que sa forme et sa couleur : « La Hollande n'a rien imaginé, elle a mira-

culeusement bien peint ¹. » Encore qu'il se refuse à conclure, Fromentin, on le voit bien, se croit obligé de plaider les circonstances atténuantes pour un art dont la technique l'enchanter et le manque d'idées le déçoit. Mais n'a-t-il pas lui-même, en la circonstance, un peu trop sacrifié à la littérature et n'est-ce pas là la seule cause de sa déception de peintre ? Pour notre compte, nous pensons qu'ils ont été pleinement artistes, sans erreurs et sans lacunes, ces peintres de Hollande qui aimaient assez la beauté des choses pour ne pas leur infliger le contact de leurs propres soucis. Ou plutôt ils ont compris que l'unique souci de l'artiste doit être, justement, de faire taire en lui toute autre volonté que celle d'admirer. Leur art en est-il devenu impersonnel et inhumain ? Le croire serait commettre un lourd contre-sens. Car le buisson de Ruysdael, le moulin de Hobbema, émeuvent en nous, par leur « inhumanité » même, une humanité nouvelle, que peut-être nous ne connaissions pas. Et telle est bien la véritable vertu de l'art, celle que l'on méconnaît toujours lorsqu'on entreprend de parler de l'art au lieu de le *sentir*. La fameuse formule : *ars homo additus Naturae* prête à la pire des équivoques si l'on entend dire par là que l'œuvre d'art doit nous permettre de reprendre et d'amplifier nos rêves coutumiers, nous ramener au cercle étroit de nos préoccupations habituelles, *des préoccupations que nous traînons après nous lorsque, justement, nous nous refusons à l'art*. Alors elle justifierait les enthousiasmes du moraliste Diderot devant les mélodrames de Greuze, et toutes les pitoyables stupidités pseudo-métaphysiques que l'on a pu écrire à propos du sourire de Mona Lisa ou des premières notes de la Cinquième Symphonie. La vertu authentique de l'art, quoi qu'en aient pu écrire certains artistes qui se laissaient prendre eux aussi au jeu facile des gloses littéraires, est au contraire de nous tirer de l'humanité coutumière pour nous intéresser à une matière qui, inhumaine en apparence, nous oblige à creuser au-dessous de ce qui nous apparaît d'habitude comme une définition suffisante de l'humain, pour connaître, à la fois hors de nous et en nous, du nouveau. En ce sens, il faudrait dire que *l'art, c'est la Nature qui s'ajoute à l'homme*, mais, au fond, on peut conserver la vieille formule, pourvu seulement que l'on comprenne que l'art est un enrichissement mutuel de la Nature et de l'humanité.

C'est pourquoi il n'est pas interdit d'intégrer à l'art, comme nous l'avons fait, ces sensations neuves que l'on va chercher dans une Nature dépouillée du voile de banalité tissé entre elle et nous par un trop long contact. Il s'agit toujours de découvrir en soi des virtualités qui, autrement, ne s'actualiseraient jamais. Périodiquement, l'humanité en a assez

1. Eugène FROMENTIN, *Les Maîtres d'autrefois, Belgique, Hollande*, 14^e éd., Paris, 1904, pp. 202-207.

d'elle-même, et c'est alors qu'elle demande le principe de son rajeunissement à une Nature qu'elle n'a pas encore frottée de sa crasse : « Jamais les montagnes, écrit par exemple Pierre Dalloz, ne sont aussi belles que par grand froid et sous la neige. L'hiver en exagère l'altitude. Debout sous les rafales qui, par moments, parcouraient l'azur de longs frissons, nous possédions du regard un univers inhumain, mais dont le caractère d'absolu comblait notre désir de plénitude ¹. » N'est-ce pas un semblable *absolu*, c'est-à-dire une semblable *réalité*, différente de nos inquiétudes trop humaines mais secrètement désirée, que les peintres hollandais nous découvrent dans ces œuvres que Fromentin dit sans idées ? N'est-ce pas toujours de cette manière que l'art nous enseigne ? Car il n'est pas interdit à l'artiste d'avoir des idées, mais, pour autant qu'elles resteront idées d'artiste, elles ne s'affirmeront jamais que dans la réussite d'une forme, d'une couleur ou d'une symphonie, qui garderont leur loi propre et leur saveur matérielle. Quant à l'artiste qui aurait assez d'idées pour s'évader de la matière, il s'évaderait aussi de l'art....

En résumé, s'il ne peut être question de contester que la Nature ne peut être belle que par l'homme et pour l'homme, il reste que, pour goûter la beauté, nous devons faire taire devant elle nos désirs spontanés, même ceux que l'on juge à bon droit d'un ordre supérieur, comme le désir de moralité. Il faut donc que nous en rattachions l'essence à une réalité qui n'est pas simplement nous. De cette beauté et de cette réalité, nous ne pouvons nous servir que si nous renonçons à les asservir, car alors elles nous échapperaient. L'acceptation de notre hétéronomie est donc, là encore, le seul moyen de conquérir une liberté qui ne soit pas un mot et, très précisément, le débordement de notre égoïsme et de notre subjectivité. Comme la science, l'art est ainsi le moyen d'une conversation entre les consciences par l'entremise de ce qui n'est pas elles. L'idéalisme véritable et le réalisme véritable sont fonction l'un de l'autre : la connaissance de soi suppose le respect des choses. L'*irrationnel*, le *choc*, dont nous avons étudié le rôle dans la perception et dans la science, l'expérience *externe* d'un ordre qui n'est pas celui de notre pensée, se retrouvent donc dans l'art ; une fois de plus ils ne prennent tout leur sens spirituel que si on les accepte dans leur extériorité même.

Nous serions bien misérables si nous nous croyions les produits accidentels de la Nature ; nous ne le serions pas moins si nous entendions la plier à nos goûts. L'art nous rend la Nature amie, mais ce ne serait pas la traiter en amie que la rendre complice de nos infirmités. Il est aussi vrai de croire qu'elle compatit à nos peines que d'avouer, fût-ce pour nous en plaindre, qu'elle reste indifférente à nos appels, car, en

1. Pierre DALLOZ, dans *La Montagne*, Revue du Club Alpin Français, mars 1939, p. 74.

réalité, elle ne peut nous aider qu'en restant pleinement elle-même. Lorsque, dans une guerre, des combattants lèvent les yeux vers le ciel étoilé qui luit pour leurs ennemis comme pour eux, lorsqu'ils admirent la poussée d'une primevère hors d'un champ de neige souillé de sang, il leur est bon de voir que la nature reste belle et majestueusement étrangère aux folies des hommes. Pourquoi leur ferait-on croire que cette vision qui se propose à eux a moins de réalité objective que le schématisme de la science ? L'homme est-il moins dans la science que dans la beauté ; la nature n'est-elle pas aussi présente dans la beauté que dans la science ? C'est par sentiment, non par raison, qu'on imagine que la science capte tout le message du réel. La fameuse question du mathématicien qui vient d'entendre une symphonie : « qu'est-ce que cela prouve ? », n'est pas seulement la marque d'une sensibilité desséchée, elle est encore souverainement déraisonnable. Quand nous sommes tentés d'identifier raison et travail scientifique, il nous est bon de voir que la nature reste supérieure à nos raisons comme à nos folies. A qui donc d'entre nous n'est-il pas arrivé, en retrouvant la nature après des heures de méditation philosophique ou scientifique, de comprendre qu'il ne serait pas pleinement homme s'il ne venait puiser aussi à cette source de révélations neuves que ni sa philosophie ni sa science ne lui peuvent livrer ? Il ne s'agit pas de se reposer de la raison par l'émotion, mais bien de ne pas déraisonner sous couleur de raisonner trop bien, il s'agit de ne se fermer à aucun des enseignements du vrai.

IV

Le rôle de l'espace et du temps

Les discussions éternellement renaissantes sur la « réalité » de l'espace et du temps peuvent sans doute recevoir de notre méthode quelque éclaircissement.

Le réalisme du sens commun, qui fait de l'espace une boîte dans laquelle sont disposés les phénomènes et du temps un fleuve qui les emporte dans son cours, a pu fournir aux philosophes l'occasion de quelques confusions, ils ne l'ont jamais sérieusement pris à leur compte. Les Anciens disaient déjà qu'il n'y a pas d'espace sans réalités étendues ni de temps sans choses qui durent.

L'idéalisme, sous la double forme qu'il a revêtue chez Kant : temps et espace sont des formes de la sensibilité, et chez H. Poincaré : ce sont des idées de l'entendement, rencontre néanmoins bien des difficultés. D'ailleurs l'idéalisme kantien s'est en quelque sorte évanoui dans l'idéalisme de Poincaré, auquel la théorie de la relativité allait encore donner

une nouvelle impulsion. Même lorsqu'on croit devoir retenir l'agnosticisme qui découle de l'*Esthétique transcendantale*, on n'en insiste pas moins sur la souplesse que l'entendement confère aux formes de la sensibilité, sans peut-être se demander assez explicitement, ainsi que nous l'avons déjà noté, si le travail que l'esprit opère sur les outils de sa connaissance reste intelligible dans l'agnosticisme, c'est-à-dire dans l'hypothèse où l'esprit n'aurait pas à se réformer au contact du réel ¹.

Le problème qui se pose aujourd'hui est de donner un sens à l'antinomie qui paraît se manifester entre les doctrines qui interprètent la théorie de la relativité comme une idéalisation complète de l'espace et du temps, et celles qui entendent garder à ces données une réalité propre, au nom de l'expérience psychologique.

Cette antinomie n'a d'ailleurs rien d'insoluble. Seuls les exploits d'une vulgarisation grossière ou des équivoques verbales ont pu présenter la théorie de la *relativité* comme un argument en faveur du *relativisme*. Ce qu'elle prétend découvrir, au contraire, c'est un moyen de dépasser la subjectivité de nos représentations communes par la détermination d'un invariant. Si bien que l'idéalisme de M. Brunschvicg s'inquiète à bon droit des arguments que cette même doctrine pourrait apporter à l'idée d'un *intellectus archetypus*, d'un *sur-observateur* capable de manier à sa guise les différentes métriques qu'elle met à notre disposition, et rappelle fort opportunément qu'elle nous donne le moyen de coordonner des *métriques* mais non *des temps et des espaces réellement distincts* ². Mais, en somme, cela n'est pas tellement différent de ce que demande Bergson, lorsqu'il écrit qu'à quelque moment que l'on prenne les calculs du physicien relativiste, on ne doit pas oublier qu'un observateur réel existe : « un observateur en chair et en os » ³.

D'ailleurs les savants paraissent se soucier fort peu des conséquences métaphysiques que l'on prétend tirer de leurs thèses. Eddington, par exemple, écrit que le savant n'a pas à donner un sens précis aux mots d'*existence* et de *réel*, et que le problème se pose seulement lorsque le savant entreprend de philosopher pour donner un sens concret à l'expérience humaine dont la science n'est qu'un aspect ⁴. Si, en effet, la physique de la relativité a montré, mieux que ne l'avaient fait Descartes et Berkeley, que les conditions de notre connaissance du monde extérieur et jusqu'aux formes qui la rendent possible ne sont imposées *a priori* ni par le monde lui-même ni par l'esprit pur dont rêvait Kant, elle ne pouvait et n'a pas en fait, comme nous l'avons déjà constaté,

1. Voir *supra*, ch. II, pp. 65-68.

2. LÉON BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 411.

3. HENRI BERGSON, *Durée et simultanéité*, 6^e édition, Paris, 1931, p. 147 ; cf. p. 272.

4. A. S. EDDINGTON, *La nature du monde physique*, trad. Georges Cros., Paris, 1929, p. 323.

résolu définitivement la querelle de l'idéalisme et du réalisme. Elle a grandement éclairci le débat en ruinant l'*apriorisme* kantien et en ramenant ainsi la science à sa véritable nature, qui est d'être la représentation construite par un sujet pensant en fonction de ses possibilités et de ses moyens concrets. Elle n'avait pas à nous dire quelle valeur définitive le sujet doit attribuer à la science et à ses conditions temporelles et spatiales.

Aussi n'est-ce sans doute pas par hasard que les conquêtes de la physique de la relativité sont contemporaines des efforts tentés par les philosophes et les savants pour définir l'espace « vécu » ou, pour reprendre l'expression du Dr Minkowski, « le temps vécu », en comblant l'hiatus creusé par cette physique entre les mesures dont la science se sert et les données permanentes de l'expérience humaine. Il était naturel que l'on cherchât dans l'expérience psychologique à la fois l'autre terme qui permet de définir cette faille et le moyen de la refermer ¹.

Une fois de plus, donc, nous sommes ramenés au point de vue de l'expérience personnelle. L'espace et le temps auront la réalité qu'il est nécessaire de leur prêter pour que la personne accomplisse son double destin d'intériorité et de spiritualité. Il n'est donc point étonnant qu'ils recèlent la même ambiguïté que le contenu de l'expérience externe.

« L'espace, disait Renouvier, fonction générale de l'extériorité sensible, forme universelle donnée à l'*altérité* mutuelle des consciences ². » La définition reste valable. Ce n'est pas simplement parce que chaque conscience *occupe* un lieu déterminé dans l'espace (cette formule eût-elle un sens) qu'elle diffère d'une autre ³, néanmoins la *séparation* est l'expérience que je fais le plus constamment de l'altérité, la *rencontre* la condition indispensable de la communauté ou du heurt des sentiments et des idées. Aucune idéalisation de l'espace ne saurait lui faire perdre cette réalité, les faits de télépathie les mieux observés ne peuvent qu'illustrer par contraste la réalité des conditions auxquelles nous devons normalement nous soumettre. La lettre qui me rend l'ami présent est un objet qui a été déplacé dans l'espace. La fidélité la plus constante est aussi celle qui souffre le plus de la séparation.

Dans mes rapports avec les choses, l'espace joue le même rôle. La première expérience que l'enfant fait du monde extérieur, est d'abord celle d'objets qui ne sont pas immédiatement à sa disposition et qu'il ne peut atteindre sans bouger. Quant au savant, ce qu'il travaille essentiellement à établir, ce sont des lois, c'est-à-dire des rapports dans l'espace

1. Cf. Louis LAVELLE, *Le Moi et son destin*, pp. 179-218 ; L'expérience psychologique du temps, *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1941, pp. 81-96.

2. Charles RENOUVIER, *Le personnalisme*, Paris, 1903, p. 371.

3. Voir *supra*, ch. III, pp. 119-125 ; ch. V, pp. 180-185.

et le temps. Descartes ne pourchassait la notion « spatiale » de substances particulières qu'en faisant de l'espace une substance ; la physique atomique ne dépassait la vieille notion de corps simples irréductibles qu'en faisant des molécules des groupements dans l'espace d'atomes plus ou moins homogènes ; la physique de la relativité propose différentes métriques qui n'altèrent pas la réalité intrinsèque de l'espace, ou plutôt, nous semble-t-il, en remplaçant l'idée d'attraction par celle de courbure, elle transporte dans l'espace une puissance de différenciation et d'explication qu'elle retire à la notion trop anthropomorphique de force.

Or nous pouvons constater que le progrès dans l'idéalisation véritable de l'espace s'accompagne d'un progrès dans la position de sa réalité véritable. L'enfant peut avoir, en quelque sorte, l'illusion qu'il annihile l'espace par chacun de ses efforts efficaces et, de fait, dans la pensée primitive, se juxtapose, au réalisme à bon marché, la croyance aux influences magiques, qui comporte une négation de l'espace. L'ami ou l'amoureux peuvent jurer sincèrement que pour eux les cent lieues qui les séparent de l'être aimé ne comptent pas. Le savant a pour l'espace plus de respect : il y voit la condition des lois de la mécanique. Pour le sculpteur et le peintre, l'espace est la condition de la beauté des choses. Bergson a dit que l'une des raisons qui nous obligent à dire le temps réel est qu'une mélodie change de caractère si on la joue plus vite ou plus lentement. L'espace a aussi ce genre de réalité, puisqu'un manque de proportion dans les formes fait d'un dessin ou d'une statue une caricature. Le physicien relativiste met plus de soin à reconnaître la structure de l'espace que Descartes qui le remplit d'une matière homogène et que Newton qui le supprime par l'hypothèse de l'attraction. Toute victoire sur l'espace est donc une affirmation plus nette de sa réalité.

Du point de vue où nous nous sommes placé, ce que nous avons dit de l'espace vaut également pour le temps. Si le temps vécu, tellement distinct du temps mathématique, est, comme on le dit, la forme de la sensibilité interne, il n'en exprime pas moins le fait que nous tournons toujours autour de nous-mêmes avant de nous trouver. Il est l'obstacle qui sépare notre vœu de sa réalisation, notre intention de vie spirituelle, de la possession de nos idées. Le *non potestis portare modo* de l'Évangile nous rappelle cette dure nécessité de la patience. L'enfant ne peut encore porter la science de l'homme mûr, et chaque génération est enfant pour celle qui la suit. Les moralistes du XVII^e siècle ont senti avec plus d'acuité que nous cette misère de l'homme qui pendant des années est condamné à vivre sans raisonner encore, qui toute sa vie doit sacri-

fier le plus clair de ses heures aux nécessités matérielles du sommeil et de la faim.

De ce qu'il nous reste de temps à consacrer aux œuvres de l'esprit, nous perdons encore la majeure partie à réapprendre ce qui est déjà connu. Lors même que nous inventons, notre pensée ne mûrit que peu à peu. Il ne suffit pas, en effet, de dire que l'invention est le résultat d'un certain *nombre* d'actes, ou alors on doit préciser que ces actes ont à s'épanouir dans la durée, ce qui dans certains cas au moins les distingue des actes de l'intelligence pure, des idées. Je puis très bien *concevoir* déjà ce que *je veux penser*, mais il me faut un certain temps pour le tirer au clair. On dira que ma pensée a profité de ce travail. Ce n'est pas toujours vrai, car, par exemple, je puis n'avoir pas le temps de penser à ce que je lis ; je sais bien, d'avance, que cette lecture sera pour moi sans mystère : ce n'est pas l'intelligence qui est en faute si je ne comprends pas d'un seul coup, c'est le temps qui me manque, et je referme le livre en disant : *je verrai cela*.

C'est en ce sens que Leibniz définissait le corps : *un principe de retardement*. Et je sais bien qu'il y a beaucoup de choses que je voudrais et que je pourrais penser, et que je ne penserai jamais parce que je n'en aurai pas le temps. Il y a beaucoup d'âmes près desquelles je pourrais gagner, ou que je pourrais aider, et que je n'aurai pas le temps de connaître. Le temps me manquera parce que je mourrai. Il me manque à chaque instant parce que si je me consacre à une tâche je devrai en abandonner une autre. On peut même se demander si ce n'est pas là la première et la plus essentielle expérience que je fais de la contradiction et si toutes les autres, même celle de la contradiction logique, n'en sont pas de quelque manière dérivées : « Tout le drame de la vie », a écrit le romancier allemand Wassermann dans *L'affaire Maurizius*, « se résume dans ce fait de *n'avoir pas le temps*. »

Aussi ne ferions-nous pas du temps la substance de la vie psychologique. Bergson, quand il réhabilitait le temps, croyait nous ouvrir la voie du véritable optimisme en donnant à notre vie une plénitude qu'elle ne saurait avoir, pensait-il, si la durée où elle s'étale est un « déficit », une « coexistence manquée ». Mais pour consentir à cet optimisme il faudrait que le temps fût toujours un gain pour nous, que *nous ayons toujours le temps*. Si à chaque instant le temps nous manque, s'il est si peu à nous, cet optimisme est intenable. Le temps ne peut garder sa réalité qu'en participant à l'ambiguïté de toutes les conditions de notre expérience. Mais aussi bien, cette réserve que nous marquons à l'endroit de l'optimisme bergsonien peut-elle nous mettre sur la voie d'un optimisme plus complet.

Tout d'abord, c'est parce que le temps nous frustre de tous les actes

que nous sacrifions à ceux que nous avons choisis, que la liberté a un sens plus plein et plus spirituel que la spontanéité à laquelle Bergson la ramène lorsqu'il dit que l'acte libre se détache de la conscience comme le fruit mûr tombe de l'arbre. Sans doute, nul n'a mieux que lui dénoncé l'artifice des arguments déterministes qui présentent l'acte libre comme la résultante de motifs qui lui seraient extrinsèques. Nul n'a montré mieux que lui qu'un acte est libre dans la mesure où il exprime non un aspect superficiel du moi mais le moi tout entier. Mais quelle que soit l'assurance qu'il nous donne, pour ne pas mourir à nous-même, que tout notre passé se prolonge dans notre présent, peut-il faire que ce passé ne soit pas vide de tout ce que nous en avons chassé pour le choisir tel qu'il a été ? On dira que la notion de possible est une fausse idée, que le possible est postérieur au réel. Il s'agit de s'entendre. Le possible est bien cela pour la réflexion *consécutive à l'acte*, mais non pour la réflexion *qui pose l'acte*. La symphonie n'existait pas avant d'avoir été écrite ; il reste que rien ne nous oblige à croire que l'artiste ne pouvait dans le même temps en choisir une autre. Égaliser le choix à la totalité des antécédents réalisés dans l'instant où il est fait, n'est-ce pas en revenir à *expliquer* l'acte libre dont Bergson a pourtant si bien dit qu'il ne pouvait être qu'un fait d'expérience inépuisable par l'analyse ? Pour prendre vraiment conscience du temps et de la nature des actes que nous y inscrivons, il ne suffit pas de remplacer l'image mécanique d'une résultante par l'image biologique d'une synergie, car on en reste encore aux métaphores. S'il n'y a pas un trou entre le passé et le présent, les hésitations qui marquent la réflexion par laquelle je choisis sont inexplicables. A vouloir combler ce vide par une réflexion consécutive qui montrerait dans ces hésitations la pulsation du passé dans le présent, on égale encore ce qui est à ce qui a été, c'est-à-dire on détermine l'acte libre. L'image de la maturation du fruit ne vaut guère mieux que l'image leibnizienne de la balance où se pèsent les motifs, car le pommier n'est pas plus libre de produire une pomme que le fléau de s'incliner où le poids l'entraîne. En d'autres termes, il faut qu'il se produise dans le temps une déchirure pour que l'acte libre soit un fait d'expérience et non l'objet d'une déduction. Si je possédais le temps assez pour être sûr que mon passé ne meurt pas du choix que je vais faire, ce choix serait déterminé et non pas un fait nouveau.

Mais c'est justement cette nécessité où je suis de tuer mon passé pour vivre qui me permet de vivre librement. A coup sûr cela ne signifie pas que le temps est discontinu. Toute notre expérience témoigne que « nos actes nous suivent ». Mais cet enchaînement marque la part du déterminisme qui est dans notre destinée, non notre liberté. Sans doute encore, nous bénéficions de nos efforts antérieurs, et Aristote avait rai-

son de dire que la vertu est l'*habitude* du bien. Mais elle ne saurait être la *routine* du bien, et pour n'être pas routine elle doit être *renouvellement* : le savant, l'artiste, le sage ont à se méfier de leurs succès passés s'ils ne veulent pas être vaincus par leur victoire. Il faut savoir oublier le passé pour mériter l'avenir. L'optimisme de Bergson, qui nous promet de nous posséder dans la durée concrète qui jamais ne nous manquerait ni ne se manquerait à elle-même, est d'ailleurs démenti en fait par tous nos regrets et tous nos remords, qui pointent par tous les trous du passé pour nous tourmenter du possible que nous avons négligé. Mais cet autre trou qui existe entre le passé et le présent nous permet de racheter ce qui peut l'être. C'est pour l'arbre qui mûrit son fruit, pour l'animal qui s'épanouit dans sa spontanéité native, et aussi pour l'insouciant qui disperse sa vie au fil des jours, que le temps est la substance de leur être, qu'il revêt une plénitude qui ne laisse rien à désirer. Mais cette plénitude paradoxale est celle du vide, qui, lui non plus, n'a pas de failles. Le temps n'est pas pour eux un « déficit » et c'est pour cela qu'ils font faillite. Quand nous pensons, le temps révèle ses lacunes, et il faut qu'il paraisse un « déficit » pour que nous gagnions la partie. Pourtant il faut nécessairement l'accepter tel qu'il est. Il est la condition du cheminement de notre pensée. Cela est déjà vrai du temps mathématique, condition des lois de la Mécanique et aussi, comme l'ont utilement indiqué MM. Dupréel et Bachelard, condition du synchronisme de nos expériences individuelles ¹. Cela est encore plus vrai si possible de la durée psychologique, dans laquelle nous faisons l'apprentissage de la raison. On ne lui garde sa réalité qu'en lui conservant son caractère ambigu d'intermédiaire et de moyen.

Il faut dire aussi que c'est parce que le temps coule entre nos doigts qu'il nous permet de saisir une réalité plus stable. L'analyse bergsonienne de la mémoire a de trop précieux mérites, elle s'est imposée légitimement avec trop d'autorité, pour que l'on n'ait pas quelque scrupule à la remettre en question.

Tant qu'il s'agit, d'ailleurs, de montrer, à l'encontre d'une théorie spatiale du souvenir, que chaque rappel du passé est une transformation, que le passé grandit ou s'amenuise à la mesure des événements réels qui occupent la durée concrète, on ne peut que se fier à Bergson. On lui saura gré aussi d'avoir mis en évidence l'existence d'une *mémoire pure* et, dirons-nous, de *souvenirs libres*, qui sont le gage de l'indépendance du moi à l'égard de l'action présente. Lorsque les associationnistes du XIX^e siècle cherchaient dans la mémoire, à la suite de Hobbes, un lien

1. Voir : Gaston BACHELARD, *La dialectique de la durée*, Paris, 1936, pp. 95-96.

purement phénoménal pour ficeler le fagot de nos faits de conscience et créer le moi, ils ne soupçonnaient pas que la mémoire n'est aucunement chez l'homme un simple phénomène de continuité empirique. Elle est cela chez l'animal, dont le passé se prolonge dans le présent suffisamment pour assurer cette manière d'expérience qui fait, par exemple, qu'un vieux sanglier donne au chasseur plus de fil à retordre qu'un jeune. Mais l'homme seul semble capable d'évoquer son passé d'une manière désintéressée. La compassion des gens sensibles pour la nostalgie du lion prisonnier qui rêverait à sa savane natale, relève à coup sûr du pur anthropomorphisme. Sans doute l'animal, du moins dans les espèces supérieures, peut bien garder des images quelque peu indépendantes de l'utilité immédiate. Mais rien ne laisse supposer qu'il en jouit ni qu'il les évoque de lui-même. Le chien le plus enragé pour la chasse retournera braconner, mais il ne recommencera aucun des actes proprement sportifs d'une partie de chasse auxquels, lorsqu'il y est convié par son maître, il prend pourtant un si vif plaisir. Celui qui ne se lasse pas de nager quand on l'envoie chercher des bâtons sur l'eau, qui attend et semble solliciter d'autres occasions de se livrer à ce jeu, pourra bien ensuite profiter de la présence d'une rivière ; il n'ira pas de lui-même se livrer à une véritable baignade. Autrement dit, l'animal, comme l'homme, a *un passé* ; l'homme seul a *une histoire*. Elle lui est donnée par le caractère propre de sa mémoire, corrélatif de sa liberté. *Ce n'est donc pas la mémoire qui crée le moi mais, au contraire, c'est le moi qui crée la mémoire, et la mémoire vaut ce que vaut le moi.* Même après Bergson il peut être utile de souligner ce lien de la mémoire pure avec la liberté.

Seulement Bergson nous paraît, là encore, s'arrêter en-deçà des résultats qui peuvent légitimement apparaître à l'analyse. Le moi libre est, à l'en croire, le moi qui dure ; le moi présent à lui-même par la mémoire c'est encore le moi défini par la durée : l'esprit s'affirme toujours « comme un prolongement du passé dans le présent, un *progrès*, une évolution véritable » ¹. Or n'est-il que cela ? L'effort accompli de nos jours pour retrouver par l'analyse psychologique la réalité du temps vécu, par réaction peut-être, disions-nous, contre l'apparente idéalisation que semble réussir la physique, a conduit à ce résultat que l'on ne s'arrête même plus aux métaphores ou à la métaphysique biologiques de Bergson, et que l'esprit, qu'il avait déjà rendu coextensif à la vie, apparaît plutôt comme « une volonté de dépasser la vie » ². Pour M. Lavelle, par exemple, l'instant est « la croisée du temps et de l'éternité » ³, et nombre de philosophes arrivent aujourd'hui à une conclusion identique ou semblable

1. Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, 2^e édit., Paris, 1900, p. 247.

2. Gaston BACHELARD, *La dialectique de la durée*, p. 93.

3. Louis LAVELLE, *La présence totale*, 2^e édit., Paris, 1934, p. 17.

à celle-là. Le temps reste, à coup sûr, la condition de notre réalisation, et l'on demeure reconnaissant à Bergson de l'avoir rappelé. Mais, s'il en est la condition, on semble se refuser le droit de maintenir qu'il en soit l'accomplissement.

Or ces scrupules nous paraissent justifiés. La durée où nous inscrivons notre vie n'est qu'analogiquement celle où les animaux déroulent leurs actes. Ou plutôt, alors qu'ils s'y enferment, nous nous en évadons, par la mémoire non moins que par notre action libre. Faut-il dire qu'en proposant, comme le fait M. Lavelle, une « dialectique de l'éternel présent », on rejoint la tradition ¹ si magnifiquement instaurée par saint Augustin lorsqu'il écrivait le livre XI des *Confessions*? Si la durée était la substance de mon être, comment saurais-je que je dure? Comme le nageur descendant sans effort le cours du fleuve au rythme égal des vagues qui l'entourent ne sait que par raisonnement qu'il n'est pas immobile, ainsi sans le point de repère de l'éternité je n'aurais aucune intuition du temps. Les animaux vivent à leur manière un éternel présent, où errent tout au plus comme des lambeaux quelques images arrachées au passé, quelques anticipations de l'avenir mystérieusement suggérées par ce que nous appelons l'instinct. Notre « éternel présent » a une tout autre forme. Il est l'objet d'une dialectique et donc une construction. Nous avons à le construire dans la mesure même où notre destinée humaine nous impose justement de nous conquérir.

Les problèmes de la mémoire et les solutions que l'on en propose sont toujours des problèmes et des solutions métaphysiques, parce qu'il n'y a rien qui déborde autant la « physique », et même la « psychologie » au sens que les phénoménistes donnent à ce terme, que l'existence d'un sujet qui tout à la fois ne peut jamais ni échapper à l'instant ni se dispenser d'y échapper. Pourtant ce paradoxe métaphysique est la première donnée de notre expérience concrète. Quels que soient les enrichissements ou les pertes qu'apporte ou que fait subir à mon souvenir la durée concrète, c'est bien le même moi qui était hier que je retrouve aujourd'hui quand je l'évoque. Lorsque je reviens à un travail qui m'absorbe, il se peut que ce travail me devienne plus facile ou au contraire moins aisé ; je ne suis plus tout à fait ce que j'étais au moment où je l'ai quitté. Pourtant, et nul qui s'est consacré longtemps à une même rude tâche ne nous contredira, l'impression la plus fréquente est celle de me retrouver étrangement semblable à ce que j'étais alors. Étrange-

1. Tradition représentée au XVII^e siècle par le célèbre Père Valeriano Magni. Voir, par exemple, VALERIANO MAGNI, ... *Principia et specimen philosophiae*, Cologne, 1652, p. 126. — Cf. Louis LAVELLE, L'expérience psychologique du temps, *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1941, p. 84 : « Tout homme qui pense le temps domine ce qui lui est donné ; il pense ce qui n'est pas encore et ce qui n'est plus. »

ment, car il semble que tout le temps s'abolit qui m'a distrait pendant quelques heures. Même ce que ces heures ont pu apporter de nouveau n'existe plus à côté de ce présent stabilisé que je retrouve en me remettant à ma table de travail. Dira-t-on que le passé revit ? C'est là une image. En réalité, je reprends ma vie où je l'avais laissée et j'en reconnais tous les détails. D'ailleurs que signifie la puissance de l'intérêt dans la sélection des souvenirs, sinon qu'il y a un décalage certain entre le moi qui *vit* dans la durée et le moi qui *pense* ou même qui *aime* et qui *souffre* ? Il y a des moments de ma vie temporelle où je ne dépose pour ainsi dire rien de moi-même, aussi bien ne seront-ils pas longtemps moi parce qu'ils n'ont jamais vraiment été moi. Il y en a d'autres que j'emplis jusqu'au bord et qui resteront toujours moi.

Lorsque, à l'inverse, je me propose de faire demain telle ou telle chose (pré-décision dont l'animal reste certainement incapable), c'est que je sais que demain je serai au moins pour ce point là ce que je suis aujourd'hui. Cela est tellement vrai que c'est surtout lorsqu'il s'agit de poser ainsi un acte décidé par avance, que j'ai, au moment de le poser, l'impression qu'il ne s'est rien passé entre ma décision et son accomplissement. Et si, précisément, il s'est passé quelque chose, si, par exemple, on a voulu me faire revenir sur une décision qui était bien prise, si j'ai été tenté de fléchir, le moi d'hier reste puissamment celui d'aujourd'hui et fera fléchir à leur tour mes hésitations, ou plutôt, à travers ces vicissitudes, se dégage et s'approfondit un moi qui n'est ni d'hier ni d'aujourd'hui, qui est simplement moi.

Dira-t-on enfin que ces différents « plans de conscience » ne font que traduire l'épaisseur de la durée concrète, qu'ils en définissent la richesse ? Mais si l'on a le droit de parler de complexité à propos de la conscience, parce qu'il s'agit d'une donnée de l'expérience, prétendre l'attribuer à ce que l'on appelle la durée concrète, c'est recourir à des métaphores, pour ne pas dire à une cosmogonie.

Or n'est-ce pas finalement une cosmogonie que nous propose Bergson avec sa notion d'évolution créatrice ¹ ? Nous avons longtemps cru, quant à nous, que la conférence qu'il avait faite le 2 mai 1913 à la *Société des Recherches psychiques* de Londres ² était de sa part un acte de courtoisie et, pour dire toute notre pensée, de généreuse condescendance. Ce n'était point cela. L'impossibilité où il est resté jusqu'à la fin de sa vie de concevoir l'éternité autrement que comme une durée sans limite, la survie de l'âme autrement que comme la persistance d'un élan vital qui peut, quand le point d'appui du corps lui fait défaut, continuer sa tra-

1. Cf. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personnaliste*, Paris, 1942, pp. 266-269, 291-293.

2. Texte publié dans *L'Energie spirituelle*, Paris, 6^e éd., 1920, pp. 65 et suiv.

jectoire pendant un certain temps dont la limite nous sera révélée par les manifestations empiriques des « fantômes de vivants », a été, croyons-nous, la principale raison qui l'a gêné sur la voie du catholicisme. La durée concrète, expression qu'il est difficile d'interpréter, signifie avant tout que pour lui la durée est la substance de l'esprit comme, pour Descartes, l'étendue est la substance des choses. Et quand il s'aperçoit que l'esprit est distinct des phénomènes physiques et des phénomènes psychologiques liés à l'exercice des fonctions organiques, la durée devient pour lui une sorte de principe métaphysique, à la fois Dieu, élan vital, conscience, assez semblable à ces entités mi-physiques, mi-psychiques dont s'encombraient la philosophie anté-cartésienne. Or c'est précisément cette identification de la durée et de l'esprit qui nous a paru s'accorder assez mal avec les données de l'expérience.

Voici, en effet, comment nous résumerions les remarques qui précèdent.

Le temps et l'espace ne se comprennent que par l'esprit. Ils ont l'un et l'autre cette réalité ambiguë qui se trouve dans la notion d'*expérience externe* et dans chacune des données particulières qu'elle recèle : à la fois distincts d'une réalité en soi et d'une forme qui ne serait qu'en nous, ils sont les moyens nécessaires de la réalisation de notre moi. Le temps, en particulier, ne peut être dit que par simplification la forme de notre sensibilité interne, car tout autant que l'espace, encore que d'une façon différente, il est pour moi un obstacle en même temps qu'une aide. Lui aussi marque donc à sa manière le fait que je reste en partie extérieur à moi-même, et déjà la nécessité où je suis de composer avec la matière. Ainsi le moi n'est pas, dans son essence, un cadeau du temps.

Mais, aussi bien, en dépassant l'adéquation du *spirituel* et du *vital*, où s'arrêtait Bergson, pouvons-nous formuler le principe d'un optimisme plus complet que le sien. Puisque l'acte libre et le souvenir désintéressé nous révèlent que nous vivons dans le temps une spiritualité qui le dépasse, la joie nous est donnée de prendre conscience d'un au-delà que Bergson n'entrevoyait qu'en espérance ¹. Car ce n'est pas à l'univers que nous avons à demander, comme il le pensait, de faire de nous des dieux ². Nous disions ³ que découvrir l'éternité ne consiste pas à l'introduire dans les phénomènes comme si elle devait les stabiliser et les perpétuer. Aucune expérience du phénomène, par définition, ne saurait nous permettre de croire à l'éternité. La certitude ne peut nous en

1. HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 342-343.

2. *Ibid.*

3. Voir supra, ch. V, § 5.

venir que de la connaissance de ce qui, en nous, dépasse le temporel, mais cette connaissance n'est pas extérieure à l'expérience si nous avons, par la liberté et la mémoire, la conscience de notre valeur d'être.

Faut-il, enfin, remarquer que le temps n'est pas aboli par l'éternité ? A l'insouciant qui perd son temps en collant au rythme des phénomènes, au velléitaire qui ne sait y inscrire rien de neuf, s'oppose le réfléchi et l'homme de décision pour qui l'instant est lourd de l'éternité qu'il y met. L'impatience du temps perdu est une sagesse que doit compléter la patience avec laquelle on accomplit effectivement ce qui est effectivement possible ; jusqu'au bout les « formes » de l'expérience externe gardent donc, comme les données qu'elles renferment, l'ambiguïté des réalités qui ne sont que pour permettre d'être à d'autres plus parfaites.

V

Nature et moralité

L'acceptation du risque

La faute de l'idéalisme critique, ce refus systématique de l'être qui le jetait dans de si grands embarras, a été réparée par un idéalisme plus souple qui accepte sans scandale, et même avec une heureuse confiance, de constater que les contradictions de la raison ramènent à l'expérience ¹. Le retour de la réflexion sur l'acte spontané, écrit de son côté M. Lavelle, ne signifie pas que la vision directe du réel est sans valeur, la réflexion se greffe sur lui mais ne le supprime pas : « entre ce retour et cet aller il y a le monde » ². A l'attitude qui consistait à traiter l'être en ennemi, ce nouvel idéalisme substitue donc une attitude de sympathie : « La contemplation métaphysique, dira M. Aimé Forest, est donc faite du respect et de la fidélité de la pensée à la diversité une de l'expérience ³. » Ce respect de ce qui n'est pas nous est plus qu'un sentiment gratuit. Il nous a paru s'imposer au nom même de la fidélité au rythme de l'expérience, et par les échecs auxquels aboutit toute décision d'*incroyance* systématique. Nous le trouvons donc absolument justifié.

Nous ne soulèverions pas pour le plaisir de renouveler des controverses verbales la question de savoir si cet idéalisme ne peut pas aussi bien s'appeler réalisme, si toutefois il ne restait à préciser le caractère du lien qui nous unit au réel.

1. René LE SENNE. Voir *supra*, p. 204

2. Louis LAVELLE, *De l'acte*, Paris, 1937, p. 35.

3. Aimé FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris, 1936, pp. 147-148.

Lorsqu'il reconnaît sans arrière-pensée la valeur des enseignements du réel, le philosophe qui veut demeurer idéaliste se doit de se donner l'assurance que ce réel peut et, plus encore, doit apparaître comme un tout, selon le vœu perpétuel que l'on croit discerner dans l'esprit. Le seul danger pour nous, s'il faut en croire M. Forest, est de négliger dans l'être « son caractère de totalité, d'unité » ¹. Plus net encore est ce vœu chez M. Lavelle, qui aboutit à une doctrine de la participation : « Il n'y a que le tout qui existe par soi, écrit-il : dire qu'un individu existe, c'est dire qu'il fait partie du tout » ², et lors même qu'il ajoute que « le tout est lui aussi un individu », ce qui est peut-être une métaphore, il maintient que c'est par notre corps que nous sommes limités et que nous nous distinguons des autres individus ³, si bien que notre esprit est défini par « la possibilité du Tout ⁴ », et que l'acte par lequel nous fondons le monde et nous-même est un acte participé. D'où, chez ces philosophes, l'effort toujours renaissant pour égaler la dialectique à l'être et pour continuer à déduire quand il semblait qu'il n'y avait plus qu'à expérimenter. L'idéalisme reste d'ailleurs parfaitement logique avec ses propres intentions en superposant à la multiplicité des réalités particulières cette unité de l'être qui est celle de la pensée. De là enfin l'idée que l'optimisme est conquis nécessairement par la dialectique, puisqu'elle suffit à montrer qu'il y a identité de nature entre notre individualité et le tout.

Mais peut-on dire que le tout nous est ainsi donné *nécessairement*, que c'est *par nature* que notre pensée *participe* à l'Esprit universel ? Par delà la notion brunschvicgienne de la participation de notre pensée à la Pensée impersonnelle et immanente, ce nouvel idéalisme revient en somme au platonisme de Berkeley : nous *participons* à une pensée transcendante. Par là il se donne la possibilité d'un optimisme beaucoup plus confiant que celui de M. Brunschvicg : la pensée cesse d'être limitée par une forme d'extériorité irréductible, la moralité s'achève dans l'affirmation de l'éternité, le monde prend, jusque dans sa réalité matérielle, un sens spirituel. Or l'idée d'une participation par nature de notre pensée personnelle à la pensée de Dieu ne nous paraît guère mieux justifiée que celle de notre appartenance à une Raison impersonnelle.

L'idée de participation a toujours été une manière d'identifier ce qui est distinct, et c'est sans doute pourquoi elle a disparu de la claire philosophie cartésienne. Tout le danger des ontologies n'est-il pas justement de se donner l'Être comme une étoffe commune dans laquelle on

1. Aimé FOREST, *op. cit.*, p. 151.

2. Louis LAVELLE, *La présence totale*, p. 152.

3. *Ibid.*, pp. 153-154.

4. Louis LAVELLE, *De l'acte*, p. 33.

s'accorde le droit de tailler la multiplicité du donné ? Toutes les oppositions légitimes aux ontologies ne viennent-elles pas de cette constatation très simple que la représentation univoque de l'être ne recèle qu'une construction verbale ? Du point de vue où nous sommes placé, toute ontologie de la participation ne peut apparaître que comme une dernière tentative pour exploiter le thème de l'expérience pure, mais alors en portant à l'absolu non plus des constatations mais des désirs.

L'Être de Dieu n'est pas plus à notre disposition qu'aucune forme de l'expérience pure, et nous ne pouvons déduire de lui la multiplicité du réel. Si le mouvement par lequel nous allons à Dieu peut éclairer le monde, celui par lequel nous essaierions d'assister du point de vue de Dieu à la genèse du réel ne peut être qu'illusoire. On ne le croit possible qu'en oubliant les conditions de l'expérience. Nous avons déjà remarqué à l'occasion que Descartes se rencontre avec la meilleure tradition scolastique pour poser, sur ce point précis, à l'idéalisme une borne qui doit être respectée.

Il est, en effet, une nécessité insérée au cœur de notre expérience, celle du risque. Or, de quelque manière qu'il se formule, l'idéalisme absolu a toujours l'intention d'y échapper, explicitement chez M. Brunschvicg qui se refuse à croire à toute espèce d'ontologie, implicitement chez Berkeley et chez tous les philosophes qui posent l'adéquation de la dialectique et de l'être.

Nous avons vu que nous n'arrivons à donner un sens spirituel et intime à notre *expérience externe* qu'en lui gardant son *caractère d'étrangeté*, dans toutes les acceptions de ce terme. Elle est pour nous l'expérience d'objets *étrangers* à notre moi, bien plus, à toute forme de psychisme, et c'est même à cette condition qu'ils nous enrichissent ; elle est, dans ses éléments et dans ses cadres mêmes du temps et de l'espace, *ambiguë et inquiétante* parce qu'elle contient des possibilités qui sont des menaces en même temps que des promesses. Le monde peut nous conduire à notre fin mais il peut aussi nous en écarter, et c'est là, à coup sûr, la preuve la plus claire de sa réalité.

Berkeley a trop sacrifié à l'optimisme de son siècle lorsqu'après nous avoir dit dans une formule splendide que « le monde est un discours que Dieu tient aux hommes », il oublie ensuite de reprendre l'avertissement de Pascal disant que Dieu ne se fait connaître qu'à ceux qui le cherchent, et que les mêmes paroles qui éclairent les uns aveuglent les autres. Certes l'idéalisme reconnaît qu'existe pour l'homme le danger de s'arrêter aux choses sans remonter à leur source. Mais ce danger a-t-il donc son principe dans l'homme seul ? Les choses ne sont-elles pas complices ? Si leur source paraissait en elles aussi clairement que le dit la philosophie de la participation, on ne voit pas comment l'homme

ferait pour ne la point connaître. Sans doute on peut arguer des séductions que les choses exercent sur notre sensibilité. Là pourtant n'est pas leur vrai péril. Mais le propre de la matière n'est-il point de manifester un ordre qui paraît contenir en lui sa suffisance ? Chez les Anciens, comme chez les actuels dévots de la science, la Nature était déjà l'ennemie des dieux : *mortalium deorumque domina*. Sans doute il reste vrai de dire que l'esprit domine les choses, mais si l'on doit parler de l'illusion matérialiste, encore faut-il convenir que la nature prête à cette illusion.

Pour la pensée moderne le vertige matérialiste viendra surtout, croyons-nous, de la vue de tout ce qui, dans le monde, peut sembler organisation étrangère et totalement inutile à la vie de l'esprit. Le Monde des Anciens, avec ses lois simples, ses choses aisément constatables, pouvait facilement paraître un spectacle, un discours ordonné à l'intelligence et à l'action de l'homme. Mais pouvons-nous n'être pas troublés de tout cet « infra-humain » que nous révèle par exemple la physique atomique, lorsqu'elle nous montre que ce que nous appelons à notre échelle la matière et ses lois, est en réalité le produit de mécanismes qui, par rapport à cette matière là et à ces lois là, semble d'abord pure anarchie : « Nos maisons, écrit en ce sens M. Bachelard, sont construites avec une anarchie de vibrations. Nous marchons sur une anarchie de vibrations. Nous nous asseyons sur une anarchie de vibrations. Les Pyramides, dont la fonction est de contempler les siècles monotones, sont des cacophonies interminables ¹. » Et si l'on veut garder l'assurance que cette anarchie recèle quand même un ordre, il reste que l'effort scientifique que nous faisons pour le découvrir semble n'avoir plus aucun rapport avec les problèmes que nous posons et que nous résolvons pour nous situer dans le monde et donner un sens à nos actions. L'astronomie, à son tour, semble avoir pris pour tâche de nous dépayser en nous montrant un univers n'ayant vraiment plus aucun point de commun avec celui dans lequel nous avons coutume d'inscrire nos destins. Quant à la biologie, non seulement elle a montré l'inanité de l'antique adage qui voulait que la Nature ne fit rien en vain, mais elle ne nous permet même plus la foi des premiers évolutionnistes qui croyaient que la multiplicité des formes vivantes s'orientent vers *Phomo sapiens* : si ce chemin de progrès n'est pas un simple leurre, du moins faudrait-il convenir que la nature l'a suivi avec tant d'hésitations, de retours en arrière, au prix de tant de ratés, qu'elle serait pour tout esprit intelligent non pas un objet d'admiration mais un scandale : elle semble appartenir à la race de ces sauvages qui brûlent une forêt pour faire cuire un œuf...

La richesse de ses productions finit donc par faire douter de l'intelli-

1. Gaston BACHELARD, *La dialectique de la durée*, Paris, 1936, p. 149.

gence dont elle participerait. Ainsi, dans sa force même, elle se montre soudain assez infirme pour briser l'élan de l'âme. Historiquement, d'ailleurs, son rôle a toujours été de verser à l'homme la part d'optimisme qu'il lui faut pour accepter la vie, et la part de pessimisme qui lui fait accepter parfois de disparaître sans retour. Si le vœu de l'éternité est légitime, la Nature ne paraît-elle pas chargée de le tourner en dérision en nous montrant que la mort est la loi universelle ? N'est-elle pas ainsi la première responsable de ces « évidences » faciles qui nous accablent de telle sorte que s'il est une vérité plus proprement spirituelle, elle nous apparaît si haute que, comme le disait Pascal, nous en doutons aussitôt que nous ne pensons plus aux raisons qui nous l'ont découverte ? La tentation de saint Antoine a toujours pour occasion la Nature : si c'est moi qui avais raison, quelle dupe tu serais !

Du moment que l'on a trouvé au fond du creuset de notre expérience externe une réalité qui est bien véritablement distincte de l'esprit, il faut accepter de lui voir jouer jusqu'au bout ce rôle de signe de contradiction. Elle peut éveiller, mais elle peut scandaliser et corrompre.

C'est pourquoi, d'ailleurs, toutes les tentatives qui ont été faites pour trouver dans la nature le principe de la moralité ont sombré dans l'équivoque. La *morale naturelle*, si l'on entend par là la règle qui dériverait du seul spectacle du monde, est l'illusion complémentaire de celle que renferme l'idée d'une science impersonnelle. Plus encore que pour la science, il est au reste facile de s'apercevoir que toute morale naturelle est la projection dans l'absolu fictif d'une expérience morale pure, de certains états donnés de la morale rationnelle, de certains vœux personnels des philosophes. La voix de la nature prêche le plaisir à l'hédoniste, à Rabelais l'heureux épanouissement de l'ardeur physiologique et du gai savoir, au stoïcien la subtile liberté spirituelle de la pensée qui juge de tout. A Spencer elle dira la collaboration et l'entraide, à Karl Marx la nécessité inéluctable de la lutte des classes. La nature dit toujours tout ce que l'homme veut lui faire dire.

Et cet échec est seul heureux et fécond. Il ramène l'homme à lui-même. Pour l'homme, chercher son idéal dans une nature qui serait un spectacle étranger à lui-même, comporte une contradiction. Car ou bien dans cette nature il retrouvera sa raison, comme le font les Stoïciens, mais alors cette raison risque de s'adultérer au contact de la nature en la divinisant, comme il est arrivé de le faire aux Stoïciens eux-mêmes. Ou bien, comme il arrive dans ces morales « réalistes » qui ne sont en fait que de misérables politiques, il essaiera de réduire sa raison, et l'idéal qu'elle implique, à un accident « idéologique » se produisant par contre-sens à la surface d'une nature dont la leçon serait la force, la lutte sans merci, le

triomphe de l'instinct. Mais ce renoncement à la raison n'est pas imposé par la nature, puisque la nature ne nous dit pas que l'homme est un animal comme les autres, et puisque la raison et l'idéal humains sont eux-mêmes des faits de nature. Il n'y a donc point à reprocher à la nature de nous tromper sur le sens de la moralité, mais il reste qu'elle est souvent pour nous, par sa structure même, une occasion de nous tromper.

Voilà pourquoi une ontologie de la participation, qui rattrape par en dessous ce qu'elle a paru concéder d'autonomie à l'objet de notre expérience externe, pour en faire quand même un pur et simple symbole, nous paraît conclure trop vite. Dieu sans doute a le droit de dire que la nature est bonne et spirituelle, parce qu'il se voit dans son œuvre. Mais nous n'avons pas le droit de la dire pleinement bonne avant de l'avoir faite par nous-mêmes une œuvre bonne. Cette résistance qu'elle oppose ou, du moins, qu'elle peut opposer en fait à notre moralité est, répétons-le, la meilleure façon dont elle nous prouve sa réalité. Le *discours* dont parle Berkeley est en même temps une *épreuve*.

Le risque de l'action morale découle du risque inhérent à toute pensée humaine, voilà, nous semble-t-il, la leçon irremplaçable du réalisme. Dans l'idéalisme qui se refuse à recevoir du monde extérieur un enseignement proprement dit, M. Lavelle dénonce une forme de l'orgueil¹. Mais la psychanalyse montre la perpétuelle ambivalence des deux sentiments d'orgueil et de timidité. Du point de vue de la logique de la philosophie, qui comporte une psychanalyse des systèmes, nous croirions volontiers que le réflexe idéaliste, qui transmue en pensée toute réalité aussitôt qu'affirmée, comme si l'affirmation transformait la substance de l'objet, ressemble étrangement à ce complexe d'orgueil et de timidité si fréquent chez les consciences timorées qui se croient perdues dès que quelque chose de véritablement nouveau menace de s'imposer à elles. Certes, nous avons dit et nous maintenons qu'il ne saurait y avoir d'antinomie irréductible entre l'Être et la Pensée. On accorde à Spinoza, qui sur ce point d'ailleurs reprend une position traditionnelle en philosophie, que le monde physique est pour Dieu un système d'idées. Mais pour l'homme l'idée ne rejoint jamais la richesse du réel, du fait que *notre pensée* n'est pas la pensée divine, n'est pas *toute pensée*. Que l'on dise avec Leibniz que toute la réalité du monde vient de la différence des points de vue des monades et spécialement du décalage qui existe entre notre pensée et la pensée divine, nous croyons en effet que cette doctrine est la plus profonde de toutes celles qui se sont essayées à définir

1. Louis LAVELLE, *De l'acte*, pp. 346-347.

la réalité. Mais elle suffit pour affirmer et que le monde n'est pas Dieu et qu'il n'est pas pour nous une pure idée.

Parce que, de cette manière seulement mais enfin de cette manière, il nous domine, il crée pour nous un risque. L'idéalisme cherche de différentes façons à éviter ce risque. Nous pensons qu'il faut l'accepter. L'*immanence* ou l'*autonomie* que l'on croit acquérir en se refusant à cette *transcendance* et à cette *hétéronomie* nous sont toujours apparues comme des illusions par lesquelles nous affirmions pour nous une indépendance que nous n'avons pas. Mais la racine de cette illusion, nous la trouvons maintenant dans cette timidité qui enferme le faible dans un faux orgueil. Si vraiment le réel se révélait distinct de ce que l'on aurait pu définir une fois pour toutes comme les formes et le contenu de la pensée, il ne pourrait que nous opprimer. Mais quelle certitude avons-nous de posséder par nous-mêmes les formes et le contenu de la pensée ? Est-ce qu'au contraire ils ne se dégagent pas seulement au contact des faits qui, historiquement, à chaque moment du progrès de la science et de la philosophie, ont contredit ce que l'on croyait jusque là raisonnable de penser ? Dira-t-on alors que ces faits tiennent la pensée en échec ? La conclusion serait valable si, à un moment quelconque de la réflexion, *notre pensée* avait réussi à s'identifier avec *la pensée* ; elle ne vaut pas si notre pensée reste toujours capable de se dépasser elle-même. Mais alors, elle va donc assimiler et comme dissoudre le fait nouveau en le connaissant ? C'est une grande fierté, mais surtout une grande sécurité que se donne la conscience timide en croyant ainsi faire évanouir l'intimité de l'objet. Mais en se repliant sur elle-même pour enfermer sa proie, elle s'interdit tout progrès ultérieur. D'ailleurs sa proie lui échappe toujours, puisque le réel posera toujours de nouveaux problèmes. De toute nécessité, il faut donc se résigner à compter avec un au-delà de notre pensée. Nous n'aurons jamais la paix.

Seulement, n'y a-t-il pas mieux à faire que de se résigner ? On peut, en effet, accepter joyeusement de vivre avec cet ennemi domestique. Pourquoi même le traiter en ennemi ? Le monde est au moins pour l'esprit ce qu'étaient pour les monarques d'autrefois les fous qui les rappelaient au sentiment de leur infirmité humaine. Seuls les potentats ombrageux et bornés leur faisaient parfois un mauvais parti, parce qu'ils se sentaient faibles. Les monarques intelligents appréciaient leurs services et en profitaient pour se réformer parce qu'ils se savaient forts. Ainsi la conscience timorée cherche-t-elle à dissoudre le réel ; elle pense le monde sous une forme perpétuellement hiérarchique parce qu'elle a besoin de l'assurance que donne tour à tour le sentiment d'être dominé et celui de dominer. La notion d'égalité n'est accessible qu'aux forts, parce qu'ils savent qu'ils trouveront en eux ce qu'il faut pour faire face

à la situation et pour traiter d'égal à égal avec les choses et avec autrui, sans chercher à s'imposer à eux, sans se refuser à profiter de leur présence. Les divers éléments de l'expérience externe prennent ainsi la figure d'apports étrangers qui nous peuvent enrichir dans la mesure où nous respectons leur originalité, et l'on peut alors définir le réalisme comme l'acceptation nullement servile, mais heureuse et sympathique, curieuse et même amusée, si l'on veut, de ces *présences*. Nous perdriions beaucoup, et tout peut-être, à les dissoudre dans nos idées. L'idéalisme et le réalisme systématiques, qui se ressemblent tant, ainsi que nous l'avons montré, relèvent du même complexe d'infériorité et d'orgueil lorsqu'ils disent que la pensée *devient* les choses, soit en entendant par là que les choses *dominent* le sujet pensant, soit qu'ils entendent que le sujet *absorbe* les choses. En réalité nous n'avons ni à servir les choses ni à les nier, mais à prendre devant elles l'attitude qui permet de les respecter et, par là même, de nous respecter davantage. C'est dire que le sens qu'il convient de leur attribuer dépend de celui que nous dégagerons de leur irrémédiable ambiguïté à la faveur de l'expérience spirituelle.

CHAPITRE VII

LA VIE DE L'ESPRIT

1. — Intelligence et charité. — 2. Dieu. — 3. La bonne volonté.

Nous n'entreprenons pas de parler maintenant de la vie de l'esprit comme si nous nous trouvions subitement introduits par les analyses précédentes dans une zone totalement nouvelle de l'expérience. Nous sommes partis de cette constatation que les philosophes ne s'entendent pas entre eux. Point de départ bien humble et sans prétentions ! Pourtant ce fait en apparence purement empirique de la contradiction des doctrines, et l'examen du problème en apparence purement pratique des conditions de la discussion, enferment peut-être plus d'enseignements virtuels que la contradiction que l'on croit découvrir entre des idées pures et que la dialectique impersonnelle par laquelle on entend parfois la résoudre. Nous avons vu, en effet, que ce qui s'affronte et se heurte dans les discussions des philosophes — et, faut-il ajouter, dans toutes les discussions qui opposent les hommes — ce sont, en réalité, des conceptions globales et « totalitaires » de l'expérience. Toutes les formules dialectiques que l'on élaborera ensuite pour rendre compte du débat, tous les concepts que l'on définira pour en préciser les termes, procèdent de cette opposition des consciences et des représentations qu'elles se font de l'expérience. Pour arriver à une définition de l'expérience humaine, notre premier soin a donc été de dénoncer, en en démontant le mécanisme, cette extrapolation par laquelle chaque conscience transporte sa propre expérience dans l'absolu fictif d'une « expérience pure ». Ce transfert s'opère de deux façons : tantôt on s'enferme candidement dans le cadre d'un système que l'on croit achevé, tantôt on se refuse au système pour donner valeur absolue à une dialectique impersonnelle que l'on croit être la dialectique de la Pensée en soi. Mais l'étude directe du travail effectif de notre pensée nous a montré que jamais celle-ci ne s'enferme pour tout de bon dans le seul système ou dans la méthode pure, sous peine de s'oublier elle-même, et que le rythme de l'expérience intellectuelle inclut système et méthode. L'histoire de quelques doctrines typiques a illustré cette première conclusion.

Il en résulte que l'expérience humaine ne peut être définie autrement que comme l'expérience personnelle du sujet pensant. On ne *déduit* pas la personnalité, on la *retrouve* en se défaisant des fantasmes qui semblent

la condamner à se projeter perpétuellement au dehors. Seulement, ce vœu d'une pensée objective, qui engendre sans cesse des systèmes et des méthodes à prétention impersonnelle, est d'abord un fait et, comme tel, il doit être expliqué. Cette explication se trouve dans cet autre fait que le moi n'est pas donné à lui-même dans une connaissance, intuitive ou discursive, qui lui permettrait de se considérer comme un tout achevé. Nous sommes condamnés à tourner autour de nous-mêmes avant de nous trouver. L'expérience personnelle inclut, en quelque sorte, une expérience externe ; l'une et l'autre souffrent de cette ambiguïté des choses qui ne sont pas achevées.

Mais, en passant des doctrines de l'expérience pure à la conscience du caractère personnel de toute expérience, nous avons accompli un pas important dans la voie d'une définition plus concrète de notre expérience humaine. Les doctrines de l'expérience pure, en essayant de nous montrer comment s'affrontent dans l'absolu une Réalité en soi et une Pensée en soi, ne sont aucunement, quoi qu'elles s'en donnent l'air, des doctrines objectives. Elles substituent l'abstraction au concret, et nous avons vu qu'il y a une subjectivité de l'abstraction, qui consiste précisément à prendre pour le tout cet aspect particulier du tout que l'on a retenu à l'exclusion des autres. Retrouver le caractère personnel de l'expérience, c'était donc lui restituer à la fois sa valeur de concret et l'objectivité.

Nous avons cessé à ce moment de parler le langage de la pensée ou de la réalité pures, que nous avons emprunté pour ne pas imposer brutalement notre point de vue, et pour marquer le lien de nos réflexions avec les doctrines dont nous étions nous-même parti ¹. Dès lors, si le temps de système et le temps de méthode qui définissent le rythme de l'expérience intellectuelle sont eux-mêmes des actes de la personne, il fallait leur donner le contenu qu'ils revêtent pour la personne concrète, pour le sujet pensant et voulant. Or ce que cherche et ce que prétend trouver un sujet quand il construit un système, c'est un ordre des choses distinct de lui, c'est-à-dire le réel. Ce qu'il cherche et ce qu'il prétend trouver en s'attachant à une méthode, c'est la fécondité indéfinie des idées. Pour le sujet concret, la fidélité au système conduit donc au réalisme, la fidélité à la méthode à l'idéalisme. La véritable logique de la philosophie, en donnant un sens à ce rythme d'abord formel du système et de la méthode, devient ainsi capable de juger de la valeur du contenu même de l'expérience : réel et idées. Elle n'est donc pas une simple description ou une simple mise en ordre des doctrines : elle doit permettre d'arriver à des conclusions sur leur valeur, et servir à la vérité.

1. *Supra*, p. 162.

Toutes nos analyses précédentes n'étaient donc déjà, en fait, qu'une étude de la vie de l'esprit. Nous sommes convenu bien volontiers que l'idéalisme porte en lui-même sa justification pour autant qu'il est une volonté de ne pas se laisser prendre aux images subjectives que l'on se fait du réel : la seule question était de ne pas se laisser prendre, en retour, aux images, subjectives encore, qu'on pourrait se faire de la pensée. Mais, aussi bien, nous avons vu que s'il est un réalisme et un idéalisme abstraits, qui se rejoignent finalement dans le même schéma d'une opposition statique de l'être et de la pensée, l'histoire nous révèle heureusement qu'il y a aussi un réalisme et un idéalisme concrets, qui tendent à se rejoindre dans le schéma d'une collaboration de la pensée et de l'être dans la vérité. Si l'expérience personnelle inclut une expérience externe, du seul fait que le *moi* n'est pas le tout, est-ce que, finalement, cette expérience externe n'est pas encore, et quoi qu'on fasse, un moyen pour le *moi* de se réaliser ? Qui donc pourrait en parler si elle était autre chose ? Mais tout dépend du sens qu'on lui donne. Ainsi, le rôle d'une logique de la philosophie ne saurait être d'ajouter une doctrine nouvelle à tant d'autres, mais, en rattachant les doctrines à l'acte concret de la pensée qui les formule, elle doit conduire à un accord fécond entre celles qui, historiquement comme logiquement, décrivent les aspects effectifs de l'expérience humaine.

I

Intelligence et charité

On peut être reconnaissant à M. Bachelard d'avoir hardiment demandé à la psychanalyse de nous dévoiler les origines concrètes des doctrines. Il faut seulement se garder de tout préjugé, même implicite, dans l'emploi de cette méthode, et ne pas croire, par exemple, qu'elle ne s'appliquera légitimement qu'au seul réalisme.

Idéalisme et réalisme abstraits dérivent en effet du même complexe ambivalent de supériorité et d'infériorité. Ils imaginent que l'on ne peut être et se développer qu'en dominant ou en subissant, et c'est pourquoi ils se demandent qui domine, de l'être ou de la pensée, du sujet ou de l'objet. Cette noomachie ne peut s'évanouir que dans une conscience qui s'est délivrée du complexe qui lui a donné naissance. Alors on ne se refusera plus à accepter cette conclusion qui résulte de toutes les analyses précédentes : l'être et la pensée, l'objet et le sujet, ne s'affirment réellement que par un *respect* mutuel. Pour cela, il faut comprendre que la véritable grandeur d'âme, pour le philosophe comme pour l'honnête

homme, consiste à reconnaître que respecter ce qui n'est pas soi est le seul moyen de se respecter soi-même.

Quand il s'agit du sens qu'il convient de donner aux idées qui inévitablement nous viennent des autres, de la Nature ou de nous-même, toujours l'option s'est présentée à nous de les traiter et de nous traiter comme de simples phénomènes (et cela aussi bien du point de vue de l'idéalisme agnostique que de celui du pur empirisme), ou, au contraire, de les respecter et de nous respecter comme des *êtres*. C'est contre cette option inévitable que sont venus, nous a-t-il semblé, se heurter les schèmes trop simples des doctrines abstraites, pour qui le problème ontologique doit être résolu d'un seul coup et sans que nous ayons à y mettre du nôtre, comme s'il suffisait d'une contemplation désintéressée, d'une « expérience intellectuelle pure » sans profondeur. L'artifice de ces constructions apparaît lorsqu'en les regardant de près, on s'aperçoit qu'elles comportent toujours un choix inavoué et des jugements de valeur déguisés en adages dogmatiques.

Aussi bien, nous sommes-nous refusé à scinder au départ, comme le font Kant et après lui les fidéistes, expérience intellectuelle et expérience morale. Une expérience morale qui prétendrait tirer ses principes soit du seul sentiment, soit même d'un usage de la raison radicalement différent de l'usage spéculatif, ne peut conduire qu'à un saut dans l'inconnu. Mais, à l'inverse, une expérience intellectuelle qui abdiquerait au moment où se posent pour l'homme les problèmes essentiels de sa destinée, nous paraîtrait étrangement timide. Il ne faut pas mésuser des beaux mots d'intelligence et de raison, comme on le fait lorsqu'on dit que la science des choses est seule rationnelle. La raison est coextensive à tout ce qu'il y a de meilleur dans la pensée, et nulle sagesse n'est valable qui ne soit raisonnable.

Seulement, l'intelligence trouve dans son contact avec la sagesse de quoi dépasser le sens mesquin que lui donne le rationalisme abstrait. Par une juste réaction contre cette doctrine, les philosophes se sont appliqués depuis quelque temps à étudier les véritables rapports de l'intelligence et de la sympathie. Que l'on songe, par exemple, à l'œuvre d'un Maurice Blondel, d'un Laberthonnière ou d'un Max Scheler.

Nous dirons d'abord à quelles conclusions nous conduisent nos analyses précédentes.

Seul le rationalisme abstrait, qu'il se donne pour réaliste ou pour idéaliste, entend les rapports de la pensée et de l'être comme une *domination* de l'un ou de l'autre. D'où les formules : la pensée subit l'être, ou : la pensée domine l'être. Or il nous est apparu que leur vrai rapport est un rapport de *respect* mutuel. Ce terme est préférable à celui de

sympathie qui a gardé, en général, un sens équivoque. Il est équivoque, en effet, dans la philosophie sentimentale des XVIII^e et XIX^e siècles, lorsqu'on cherche dans la sympathie un moyen de connaissance distinct de la raison. Cette équivoque s'est encore aggravée dans la philosophie allemande de l'*Einfühlung*, et Max Scheler l'a fort utilement dénoncée. Avec Schopenhauer et Hartmann, c'est une véritable cosmogonie sentimentale qui, par un curieux anachronisme, redemande droit de cité en philosophie. Cette identification de l'individu avec l'essence du *Cosmos* et des autres consciences, est le contraire de la sympathie véritable qui, comme le dit Scheler, suppose la différence essentielle des personnes¹. De plus, en son sens courant, la sympathie est plutôt une satisfaction qu'on se donne à soi-même qu'une reconnaissance de l'intimité d'autrui. On peut sympathiser dans le vice ; on peut, et cela est plus fréquent encore, renoncer par sympathie sentimentale au devoir austère qui s'impose parfois de critiquer et de reprendre un ami qui est dans son tort. C'est pourquoi la sympathie est bien au-dessous de la charité². Mais, de l'une à l'autre, quelle est la différence, sinon que l'une est encore jouissance égoïste de soi et, à l'occasion, faiblesse à l'égard d'autrui, alors que l'autre garde le respect de soi et le véritable respect d'autrui, jusqu'à savoir se contrister et contrister son ami lorsque cela devient utile ?

Si donc l'intelligence s'épanouit dans la sagesse, c'est avec la charité, non avec la simple sympathie, qu'elle s'apparentera.

Que l'on découvre ainsi une parenté entre intelligence et charité, le rationalisme le plus scrupuleux serait mal venu à s'en plaindre. Il a le droit et le devoir de se montrer méfiant à l'égard de l'intuitionnisme facile qui n'aboutit qu'à une métaphysique du désir, à un ontologisme du pur vouloir. Mais il ne faut pas que, sous le prétexte de ce juste scrupule, il sacrifie lui-même à ce complexe que nous avons analysé. Vouloir penser et comprendre sans aimer, c'est-à-dire en dominant les choses ou en se laissant dominer par elles, c'est encore, d'une autre manière, désirer, et prendre son désir pour la vérité. Ce complexe ambivalent de domination et d'infériorité se rattache même à des schèmes sociologiques évidents : dans l'histoire de l'aristotélisme, par exemple, l'épistémologie de la hiérarchie des formes a pris bien souvent un sens politique indéniable, et, à l'inverse, dans l'histoire du principe d'immanence, il ne serait pas difficile de déceler la déviation politique qui, bien souvent, entend faire, de l'épistémologie que l'on en tire, le moyen de revendiquer pour l'individu une liberté qui ne connaît « ni Dieu ni

1. MAX SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Paris, 1928, pp. 104-106.

2. *Ibid.*, pp. 18-21.

maître ». Ainsi, jamais l'idée que l'on se fait de la raison n'est en fait totalement détachée d'une doctrine de l'amour. Des deux côtés la balance est égale. Il s'agit seulement de choisir juste.

Faut-il enfin rappeler que les plus grandes doctrines où s'est exprimé le rationalisme authentique n'ont jamais nié cette reprise en sous-œuvre de l'intelligence par la charité ? D'Aristote, qui soutient que l'intellect en acte se fond dans l'intelligible en acte, à Spinoza, pour qui l'achèvement de la réflexion est l'amour de Dieu ¹, et de Pascal, qui n'est fidéiste que si on ne le comprend pas, à Bergson, qui n'en veut à l'intelligence verbale que parce qu'elle ferme la voie à l'intelligence supérieure de l'intuition, la pensée philosophique est un hommage à l'union des êtres.

Il reste que, trop souvent, ce vœu ne parvient pas à déterminer les conditions exactes qui lui permettraient de se réaliser. Tant que l'on s'en tient au complexe domination-sujétion, l'*union* est, en effet, décrite comme une *fusion*, comme si équivalents étaient ces deux termes qui, en réalité, s'opposent. Naturalisme et panthéisme arrivent, sur ce point, exactement au même résultat.

En outre, dans le domaine fictif de « l'expérience pure » où se placent trop de systèmes, les termes qu'il s'agit d'unir ne sont pas clairement définis. Ces absolus abstraits que sont alors l'Être et la Pensée ne sauraient ni plus comprendre ni plus aimer que ne le peuvent faire des abstractions, et l'Amour écrit avec un A majuscule est encore une entité.

Mais dès que l'on se place sur le terrain de la seule véritable expérience dont il nous soit légitime de parler : notre expérience personnelle, on peut voir enfin de quoi il s'agit. Car nous autres, nous avons bien, effectivement, à comprendre et à aimer. L'homme intelligent, comme l'homme charitable, est avant tout celui qui respecte les existences originales tout en se respectant soi-même. C'est ainsi qu'intelligence et charité laissent apercevoir leur vrai rapport.

Sans doute, en fait, est-ce notre attitude à l'égard d'autrui qui juge d'abord de notre propre valeur spirituelle : « La question centrale, écrivait Troeltsch, est celle de la connaissance du psychisme d'autrui, laquelle forme, à proprement parler, la base même de la théorie de la connaissance de l'histoire, ainsi que le point central de toute philosophie, car c'est sur elle que reposent les possibilités et les difficultés de toute pensée commune en général, de la pensée philosophique en particulier ². »

1. « Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet » (*Eth.*, V, propos. xvi).

2. E. TROELTSCH, *Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffens*, *Kantstudien*, XXVII, 3-4, p. 286 ; cité par Max SCHELER, *trad. citée*, p. 12.

Il est toujours théoriquement possible de ne voir dans les autres que des phénomènes faits pour notre service. Et cette possibilité théorique, ce ne sont pas seulement les différentes doctrines phénoménistes qui l'exploitent abondamment, ce sont aussi, en pratique, les multiples modalités de l'égoïsme. Une logique de la philosophie, qui dépasse la zone des systèmes construits pour saisir les intentions qui ont permis de les construire, voit dans ces deux aspects, théorique et pratique, du phénoménisme, l'endroit et l'envers d'une même intention profonde. Une parole de Machiavel, lourde de sens, fait apparaître cette unité : « Je tâche, écrivait-il, de goûter tous les plaisirs d'une vie que je regarde comme un rêve ¹. » De ce point de vue, qui est celui de tout dilettante trop occupé de sa propre liberté pour songer à celle d'autrui, les élaborations systématiques du phénoménisme se justifient nécessairement. Peu importe dès lors que, pour sauver la société de la ruine, on recommande une politique de ruse comme le fait Machiavel lui-même, ou de force comme le feront les Nietzscheens, peu importe encore que l'on demande à la science de nous autoriser à voir définitivement dans l'individu un produit fortuit des nécessités seules « objectives » de la matière ou de la vie, ou, enfin, que l'on cherche à se donner le même droit par une certaine noétique qui fera de l'individu un accident, une retombée de la Pensée impersonnelle : par des voies diverses, et quelles que soient les oppositions des systèmes et les divergences de leurs logiques, il s'agit toujours d'éparpiller l'univers des consciences en une multitude d'atomes dont chacun n'est rien.

En vain, par conséquent, le phénoménisme se vantera-t-il de sa modestie. Il faut une singulière audace à l'individu qu'est chacun de nous pour s'imaginer en être quitte à si bon compte avec l'idée qui lui vient inévitablement qu'il a à respecter ses semblables comme des fins. Et les philosophes qui, sous prétexte de se garder de l'ontologie ambitieuse, répudient la notion même d'existence en soi, assument une redoutable responsabilité : « Ils ne cherchent pas de fins dans le monde, écrivait Laberthonnière, parce que, même sans se le dire, ils postulent qu'il leur appartient à eux-mêmes, avec ce qu'ils sont et ce qu'ils désirent ou ce qu'ils veulent, de se faire la fin de ce qu'il y a dans le monde ². »

Ainsi, tout anti-personnalisme est un personnalisme retourné, tout immanentisme un transcendentalisme qui s'ignore : nous pouvons si peu échapper à notre condition de personne, à la nécessité où nous sommes de lui donner un sens, que nous ne pouvons la nier sans un jugement qui est la négation de cette négation même. Cela est vrai du matérialiste

1. MACHIAVEL, *Œuvres complètes*, trad. Buchon, Paris, 1827, t. II, p. 610.

2. LABERTHONNIÈRE, *Études sur Descartes*, Paris, 1935, t. I, p. 162.

qui transcende la science en lui demandant de diviniser la matière ; cela est vrai de tout phénoméniste, fût-il idéaliste, qui déclare en savoir assez sur le fond des choses pour traiter de simple phénomène toute idée qui lui vient d'une réalité transcendante ¹.

On ne saurait, évidemment, porter au compte de tous ces philosophes l'égoïsme avoué des dilettantes. D'abord, ils entendent bien ne pas revendiquer pour eux-mêmes de privilège particulier. A leur intériorité, ils renoncent aussi résolument qu'à celle d'autrui. De plus, les efforts qu'ils font pour superposer à la multiplicité des égoïsmes individuels la règle impersonnelle de la matière, de l'évolution vitale, de la science ou de la Pensée impersonnelle, témoignent d'une réelle volonté de désintéressement. Mais cette volonté ne se trompe-t-elle pas sur le terme à atteindre ? En mettant les choses au mieux, ils entendent toujours réaliser, sous l'égide d'une règle scientifique ou noétique, cette *fusion* des consciences où elles perdent leur originalité. Demander aux autres de se renoncer sous prétexte que je me renonce moi-même, pour finalement n'accorder de valeur, à défaut d'existence, qu'à un ordre impersonnel de la vie ou de la pensée, c'est une solution par trop économique et qui ne résout rien. Ce *renoncement* est aux antipodes du *désintéressement*, comme la *fusion* des consciences est le contraire de leur *union*. En tout cas, il ne nous est pas dicté par les nécessités de l'expérience. A partir du moment où perçe en nous, bon gré mal gré, la connaissance de notre propre dignité, nulle raison ne nous oblige à en reporter le principe soit à un ordre des choses qui, de toute évidence, n'a pas conscience de lui-même, soit à une Pensée qui ne s'actualise, en fait, que dans des sujets pensants. Un tel transfert d'intérêt ne s'explique que par ce complexe qui fait de la connaissance une possession ou un abandon : l'égoïste veut posséder les autres, le timide se soumettre à eux ; le philosophe qui introduit ce complexe dans sa pensée rêve de s'identifier, et les autres avec lui, à une Force impersonnelle, mais il s'agit bien toujours du développement d'un même thème.

Nous pouvons prendre, à l'égard d'autrui, une attitude toute différente. Le jugement par lequel le médecin se fait un devoir de sauver son malade lors même qu'il serait plus avantageux pour la science de le traiter comme un cobaye, a valeur ontologique. Rien de plus artificiel que de distinguer ici expérience intellectuelle et expérience morale. Car si ce que l'on appelle la raison avait démontré pour tout de bon que l'individu n'est qu'une efflorescence accidentelle de la vie ou de la pensée, la raison m'imposerait de préférer la science au malade. S'il n'est pas, en pratique, un seul phénoméniste qui ne se refuse à accepter cette con-

1. Nous avons remarqué ce réflexe par exemple chez les positivistes ; voir *supra*, p. 164.

séquence, on peut voir d'abord dans cette attitude l'effet de bons sentiments. Mais ils n'ont pas alors de valeur rationnelle. Il y a plus. Lorsque Kant juxtapose à son agnosticisme théorique sa morale des fins, en la rattachant à un usage particulier de la raison, il exprime le malaise de l'honnête homme devant l'agnosticisme même. Seulement, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, le compromis kantien n'a pu être admis que dans une société encore toute pénétrée de métaphysique chrétienne. Du jour où l'agnosticisme, par le succès de la science positive identifiée avec le *savoir*, a pu se développer sans compromis et en rompant avec tous les restes d'ontologie, il ne lui a pas été difficile de montrer, dans ce que Kant appelait la *raison pratique*, la *coutume* de la société où il vivait. Bien des tendances philosophiques et politiques contemporaines, en niant les droits de l'individu sous prétexte qu'une intelligence « réaliste » du monde n'a que faire de sentiments moraux qui ne seraient pas fondés sur le savoir « objectif », n'ont fait que tirer les conséquences contenues dans la négation de l'ontologie. Nous nous moquons, personnellement, des techniciens du « cri d'alarme ». Pourtant, si l'on peut être pleinement *intelligent* en s'en tenant aux données du *savoir* empirique tel que l'a défini Kant, il faut accepter l'éventualité d'un monde sans amour et sans pitié.

Aussi bien, pensons-nous qu'il est plus *intelligent* pour le médecin de respecter son malade que d'en faire un objet d'expériences. Toute la vision que l'on a du monde, tout le problème de l'intelligence se trouvent ici en cause.

Lorsque je vois dans les autres de simples retombées de la pensée ou de pures efflorescences de la vie, je ne comprends ni la pensée ni la vie.

Sans doute une science biologique est possible et, dans son ordre, légitime, qui verra dans l'homme un produit de lois naturelles. Cette science là sera, comme disait Meyerson, en état d'ataraxie devant l'évolutionnisme spencérien ou le spiritualisme dogmatique. Mais le savant, lui, ne demeure jamais dans cette indifférence, non seulement parce qu'il est une personne morale, mais parce que, pour son intelligence même, la question reste entière de savoir comment il faut comprendre le rapport de la vie à ce produit particulier qu'est un homme. On ne peut se récuser. Et c'est alors que l'intelligence véritable déborde nécessairement l'ordre du pur phénomène, et que tout savant fait de la métaphysique parce qu'il est *homo sapiens*. Or, comme nous l'avons souvent remarqué, le progrès de l'objectivité est fonction d'un approfondissement de notre propre conscience. Je me manque à moi-même, je ne tire pas de mon intelligence les virtualités dont elle est riche, si je sacrifie toutes les idées qu'elle me suggère, au moins à titre d'hypothèses, sur l'existence des autres, à cette volonté inconsciente de les pulvériser en

phénomènes. Si j'affirme que tout le processus de l'évolution biologique est subordonné à l'apparition de personnes ayant valeur d'êtres, je cours incontestablement un risque. Risque d'ontologie, que le savant en tant que tel pourra se refuser à accepter. Risque de voir ma tranquillité morale compromise par cette apparition, dans le monde des phénomènes, d'un règne des fins. Mais si, en tant qu'homme, je me résigne à n'être que savant, le risque est égal, puisqu'alors ce sont ces idées d'une vie intelligente par l'union de personnes fins en soi qu'il me faut sacrifier, et rien, dans la science elle-même, ne m'impose ce sacrifice.

C'est la même partie qui se joue lorsque j'ai à savoir si chacun de mes semblables n'est qu'un fragment détaché d'une Pensée universelle ou si la fin de la pensée n'est pas la personne pensante, inséparable de l'individu. L'équivoque que l'on a souvent signalée dans la formule : *amare proximum propter Deum*, en demandant si l'on veut dire par là qu'aimer pour Dieu ce n'est pas cesser d'aimer le prochain pour lui-même, n'est en effet qu'une équivoque pour la pensée sincèrement religieuse. *L'amare proximum propter rationem* sort de l'équivoque pour prendre un sens beaucoup trop clair, et qui exclut la charité : si c'est la mathématicienne endormie que Lamproclès aime dans Xantippe, il n'aime pas sa mère.

L'intelligence méconnaît la charité qui lui est connaturelle lorsqu'elle appelle seule intelligente ou rationnelle la systématisation scientifique des apparences. Cette espèce de tranquillité qu'elle entend se donner en disant qu'elle connaît en dominant, ou encore en subissant, l'amenuise et la mute en exténuant la réalité de l'objet. Sous son double aspect d'intelligence et de charité, la sagesse sera donc une acceptation des êtres. Le risque qu'elle court ainsi est celui qu'exprime l'Évangile en disant qu'il faut consentir à se perdre pour se gagner. Mais la certitude est la récompense immédiate de cette générosité, puisque l'expérience du gain comble aussitôt la place laissée libre par le sacrifice, sans rien enlever à celui-ci de son mérite puisqu'à chaque instant elle n'est possible que par lui.

Il est donc, finalement, beaucoup plus intelligent pour le médecin de sacrifier une découverte possible à son devoir d'homme que son devoir à la science. Car autrement c'est la science même qui perd son sens. Elle est, nous l'avons vu, un immense colloque entre des âmes vivantes qui par elle se cherchent et s'instruisent mutuellement. A lui sacrifier les âmes, on la transforme en idole. Et, de même, comme les mystiques affirment qu'il y a des cas où il faudrait quitter l'extase pour soigner un malheureux, le plus génial des philosophes peut se montrer plus intelligent en quittant son œuvre commencée, pour se pencher sur certaines misères, qu'en s'enfermant dans sa tour d'ivoire, car que serait sa phi-

losophie si elle ne le ramenait à la vie ? Certes, d'innombrables conflits sont possibles et même se produisent chaque jour. Une découverte faite contre l'humanité reste quand même une découverte ; l'œuvre d'art d'un égoïste peut susciter de légitimes admirations. Pourquoi le nier ? Nous nous trouvons là en présence d'un aspect particulièrement dramatique du problème du mal. Nous y reviendrons. Il suffit de remarquer, pour le moment, que de telles réussites ne sauraient être qu'accidentelles, à la fois parce que le progrès de la science et de la pensée n'est possible dans son ensemble que par l'amour de l'humanité, et surtout parce que le génie « inhumain » se fait lui-même le jouet d'une passion qui, si elle réussit sur un point, lui ferme l'accès de l'intelligence parfaite.

S'il est vrai, d'autre part, que les diverses données de notre expérience externe prennent d'autant plus de sens que nous nous montrons plus respectueux de la Nature en lui reconnaissant le droit d'avoir un mode d'existence et une beauté qui ne sont pas forcément ce que nous suggèrent nos rêves spontanés, il est facile de voir que ce résultat n'est possible que si, même à son égard, l'intelligence se pénètre d'une certaine charité. Sans doute il faut ici prévenir une équivoque. La charité proprement dite ne peut s'adresser qu'à des personnes. Pourtant il reste vrai que la Nature ne se livre qu'à la conscience désintéressée. Rappelons que tant que l'homme a voulu voir en elle le symbole de ses désirs, il ne l'a pas comprise et il s'est trompé sur lui-même. Plus remarquable encore est le lien de l'intelligence et de la morale dans l'attitude plus libre qu'en dehors de la science nous pouvons prendre à l'égard du monde matériel. Notre pensée occidentale, tout imprégnée de l'esprit à la fois logique et politique des Grecs, n'a jamais voulu se poser sérieusement la question de nos devoirs envers les choses. Et, de fait, comme la charité, le devoir ne concerne que des personnes. Mais cela veut-il dire qu'il soit légitime de se conduire en vandale ? Devant le geste inutilement destructeur, notre sensibilité est choquée. Mais s'agit-il bien d'une pure affaire de sentiment ? On dira encore que le brutal tolère en lui un vice qui peut se retourner contre ses semblables. Mais cette morale sociale est-elle seule en cause ? En fait, ce geste est condamnable parce qu'il est stupide. Vue égoïste que de croire que la nature peut être impunément pour nous notre souffre-douleur. Jugement faux que réprouve l'intelligence. Car de l'intelligence découle une immense sympathie sur les choses, sans lesquelles notre vie s'étiolerait et qui, bien qu'elles soient un moyen de notre épreuve, réalisent un type d'existence que nous n'avons jamais le droit de traiter comme un pur néant. Si elles n'ont pas conscience d'elles-mêmes, c'est à nous de faire, en quelque sorte, qu'elles prennent l'existence en nous. Elles n'y gagneront rien,

mais c'est nous, à coup sûr, qui y gagnerons. *Deus creavit res ut sint*, a dit saint Thomas d'Aquin dans une magnifique formule. Seul le sot s'obstine à voir en elles les servantes de sa stupidité. L'intelligence se doit à elle-même de s'associer à l'acte créateur par lesquelles les choses s'affirment dans leur existence.

Enfin la solution que nous avons ébauchée du problème de l'expérience personnelle n'était possible et ne pourra s'achever que si notre réflexion sur nous-même, pour être pleinement intelligente, doit s'ouvrir à ce dynamisme que l'on appelle communément l'expérience morale. Théoriquement il reste possible de construire une science de nous-même comme une simple mise en ordre de nos faits de conscience. Tel est, d'ailleurs, le rôle de la psychologie positive. Mais cette science n'est encore que « l'antichambre de la vérité ». Car lorsque nous avons, en quelque sorte, étalé le contenu de notre conscience sur le plan sans profondeur des observations empiriques, nous n'avons pas encore répondu à la question : *que suis-je ?* Ou, si nous croyons avoir répondu, cette satisfaction est la conséquence d'un choix affectif inconscient, par lequel nous sacrifions à cette systématisation empirique les données effectives de notre volonté. Si le *que suis-je ?* enveloppe nécessairement un *que veux-je être ?*, je ne me serai pas compris vraiment tant que je n'aurai pas accepté cette dualité de l'apparence et de l'être, qui seule rend compte de ce fait que ma conscience, de quelque manière qu'on la définisse, est un perpétuel dynamisme.

Ainsi, que nous pensions aux autres, à la nature ou à nous-mêmes, l'intelligence véritable est celle qui saisit en elle une sorte de *dédoublement* ¹.

Le rationalisme abstrait garde l'idéal d'une compréhension des choses définie comme un jeu de rapports que l'on peut étaler sur le plan d'une noétique impersonnelle. Que l'on dise que cette « connaissance » exprime un ordre qui nous domine, ou qu'elle fonde un ordre que nous créons, on en reste toujours au schème physicien de l'attraction, auquel Kant lui-même a eu recours lorsqu'il a présenté sa querelle avec les dogmatiques comme la question de savoir si les choses attirent l'esprit ou si c'est l'esprit qui les contraint à tourner autour de lui. Et ce schème est en relation, comme nous l'avons vu, avec un complexe psychologique, voire même social, qui porte à considérer la connaissance comme une sujétion ou une emprise, ainsi qu'il paraît encore par l'exemple de Kant, lorsqu'il se vante d'avoir affranchi l'esprit pour le mettre devant les

1. Ce que traduirait mieux le terme latin de *reduplicatio*.

choses en posture de juge et d'inquisiteur. La vanité de ce complexe éclate dans le fait que jamais ni le réalisme ni l'idéalisme qui en dépendent, ne sont capables de nous mettre en possession de « l'expérience pure », comme ils le promettent, et comme ils doivent le promettre pour se justifier. Le rapport du sujet connaissant et de la chose connue ne peut jamais être défini, en fait, en dehors d'une attitude propre du sujet, ni sans que celui-ci engage sa responsabilité dans la représentation qu'il se fait de la nature, de la science, des autres et de lui-même.

Mais, en deçà de ce réalisme et de cet idéalisme de surface, l'analyse découvre d'abord qu'ils sont bien, en effet, le produit d'un choix de la personne, ensuite qu'en droit comme en fait, c'est dans l'expérience personnelle que se formulent les conditions d'une représentation vraiment objective. Le passage de l'illusion à la vérité n'est pas conditionné par la contemplation d'une « expérience pure » dont nous ne pouvons parler, mais par le développement total de l'intelligence à l'intérieur du seul centre où l'intelligence devient effectivement une donnée concrète, c'est-à-dire le sujet pensant. C'est en lui qu'elle découvre sa profondeur et, en quelque sorte, son épaisseur, parce qu'en lui nulle représentation de la vie n'est définitivement acquise sur ce plan horizontal d'un jeu de rapports entre des idées, et que les résultats de la science positive elle-même subissent encore inévitablement un jugement de valeur qui a une portée ontologique. Sans doute, il est bien vrai que *comprendre c'est systématiser*. Toute vérité qui ne peut s'exprimer par un jeu de rapports reste une intuition invérifiable. Mais l'intelligence ne s'épuise dans aucune de ces constructions, et c'est pourquoi on doit dire aussi que *comprendre c'est dépasser les systèmes*. Une fois écarté le schème factice, auquel jamais philosophe, sinon sceptique, ne s'est résigné, d'un « progrès » de la pensée qui serait un jeu de massacre d'illusions équivalentes, l'idée de progrès enveloppe une croyance à l'être. Ce dédoublement de l'intelligence, c'est justement la condition de ce dynamisme par lequel les systèmes se réforment sans cesse en enfermant en eux un réel toujours mieux connu.

Nous retrouvons ainsi, au terme de notre analyse, ce rythme de l'expérience qui est toujours, inséparablement, système et méthode, mais nous en découvrons maintenant le principe. Si l'intelligence s'achevait dans des arrangements d'idées symbolisant de purs phénomènes, elle demeurerait, en quelque sorte, extérieure à elle-même, et la tentation n'est en effet que trop grande pour elle de se confondre avec ses produits contingents : cette tentation est à l'origine aussi bien des systématisations phénoménistes que des ontologies faciles qui donnent valeur d'être à du sensible transposé. Mais l'intelligence ne s'achève pas dans

ces systèmes, et il lui appartient, pour ne pas manquer à elle-même, de prendre conscience de cette profondeur, de cette épaisseur qu'elle reçoit dans l'acte concret du sujet pensant, du fait que, substantiellement supérieur à ses propres pensées, le sujet, la personne concrète, reste juge de ses idées, et comprend par là que les apparences ne sont bien, en effet, qu'une vue provisoire sur le réel. Les plus utiles systématisations de la physique, de la biologie et de la psychologie positive, ne prennent leur sens véritable qu'intégrées à une connaissance plus complète de l'humain, où l'intelligence reconnaît le lien qui l'unit à la charité.

L'intellectualisme total s'identifie donc avec l'humanisme total.

Ni le savant qui se ferme aux émotions de l'art, ni le philosophe qui s'isole des misères terrestres, ne se montrent fidèles à l'appel de la raison. Leur science est encore toute formelle, elle ne rejoint pas la sagesse. Aussi court-elle le risque majeur d'habiller le réel d'un habit de confection. La marque de l'intelligence est de savoir avouer dans bien des cas que l'on ne comprend pas, et, alors même que l'on a compris, de rester curieux de tout ce qu'il reste à découvrir. On donne ainsi au réel le droit de ne pas entrer dans nos cadres tout faits, mais nous n'avons pas d'autre moyen de nous donner à nous-mêmes la possibilité d'apprendre du nouveau. Nul n'est vraiment savant ou philosophe, qui ne s'est arrêté, ému, devant le mystère d'un brin d'herbe ou d'une goutte d'eau....

Mais, à l'inverse, on déforme étrangement l'art en l'isolant de l'intelligence. On déforme aussi la morale lorsqu'on cherche pour elle dans un pur sentiment, fût-ce dans le sentiment privilégié du devoir, le principe d'une certitude qui n'entraînerait pas l'adhésion de l'intelligence la plus critique. Pascal avait bien raison d'écrire : « Travaillons donc à bien penser ; voilà le principe de la morale. »

Un unique devoir s'impose à nous : le devoir de *compréhension*, dans les deux sens qu'à juste titre donne à ce terme le langage courant, d'organisation conceptuelle et de pénétration charitable. Cette unité de la vocation humaine, on la compromet toutes les fois que l'on recourt au morcelage de la vieille psychologie des facultés, lorsqu'on parle d'une intelligence séparée du sujet et fonctionnant sans lui comme une mécanique à manier des symboles. Il y a une émotion de l'intelligence, sans laquelle l'intelligence ne se comprend pas elle-même. Il serait vain d'imaginer qu'une fois que l'on a compris, on resterait libre de faire un sort à l'art et à la morale, ou de les répudier. C'est pour comprendre que l'on a besoin de ne pas réduire l'intelligence au schéma physicien ou social qui en fait une force d'abandon ou de domination. Puisque tout approfondissement de l'intelligence en nous est fonction du respect de ce qui n'est pas nous, puisqu'il n'est d'autre moyen de se gagner qu'en

reconnaissant d'autres existences que la nôtre jusque dans les choses mêmes, puisque le monde s'obscurcit, et nous avec le monde, lorsque nous entendons dominer autant que lorsque nous nous abandonnons, c'est bien que le véritable moyen de comprendre n'est pas différent, dans son essence, de la charité, par quoi, évidemment, il ne peut s'agir d'un sentiment adventice, moins encore d'une « sympathie » sentimentale ou cosmique, mais d'une vertu immanente à l'intelligence véritable. Au *Deus spiritus est* répond le *Deus caritas est*, non comme une addition postiche, un complément extrinsèque, mais comme une explication.

Nous tenons maintenant la règle qui permet d'arbitrer la valeur des diverses expériences individuelles. On ne peut retenir celle que propose le rationalisme abstrait, c'est-à-dire la comparaison des expériences individuelles et de l'expérience pure par le moyen du seul système. Cette règle vaudrait si nous pouvions échapper à notre expérience humaine pour contempler l'expérience pure, et si les systèmes étaient des révélations de l'Intellect unique opérant en nous sans nous. Mais comme, en fait, toute idée que nous nous faisons de l'expérience pure est une construction, et comme chacun des actes de notre intelligence engage notre responsabilité personnelle toutes les fois du moins qu'il s'agit d'énoncer autre chose qu'un rapport entre de pures représentations, cette même règle consacre, en fait, le triomphe des abstractions subjectives, la projection dans l'absolu des préférences et des choix inavoués. Mais les excès du rationalisme abstrait ne justifient pas les réactions de l'anti-intellectualisme, qui reste lui aussi irrémédiablement subjectif lorsqu'il cherche hors de l'intelligence la règle de la vérité. Point ne serait besoin de penser, si la philosophie devait aboutir à nous donner, du monde des consciences, l'image d'une juxtaposition d'intuitions invérifiables, d'une gerbe d'étincelles dont chacune renfermerait en elle sa lumière et sa chaleur également incommunicables.

Mais, en reconnaissant l'identité profonde de l'intelligence et de la charité, on comprend à la fois la multiplicité des expériences individuelles et les conditions de leur accord. Leur multiplicité, tout d'abord, ne scandalise plus, et c'est déjà un avantage. Comment l'expliquer, en effet, dans l'hypothèse de l'expérience pure ? Dire que les sujets pensants ne s'entendent pas parce qu'ils ne sont pas tous également intelligents, est peut-être un peu simple. Le croyant a vite fait de traiter l'incroyant d'imbécile, et l'incroyant de traiter le croyant de naïf et d'idolâtre. Ces sommaires apologies *pro domo* ne résolvent rien, du point de vue même de la raison, et l'on a bien souvent remarqué qu'elles n'ont en général d'autre effet que de fournir des arguments au scepticisme. Si l'on sait voir, en revanche, dans toute doctrine, le message d'une con-

science, si elle porte la trace du drame qui se joue en chacun de nous pour donner un sens à sa destinée, dans l'opposition des doctrines nous retrouverons cette distinction des personnes, qui, par certains côtés, crée pour nous une épreuve par les antagonismes qu'elle suscite, mais qui nous oblige par là même à un effort constant d'objectivité et de compréhension. Nous y gagnons alors de prendre contact avec d'autres formes d'esprit que la nôtre, et de découvrir ce qu'il peut y avoir de subjectif dans ce que nous appelons nous-même la raison. Il y a différentes façons d'être intelligent, et ce n'est point parce qu'un autre a d'autres convictions que nous qu'il faut le rejeter dans on ne sait quel monde inférieur ; ce n'est pas non plus, à l'inverse, parce qu'il montre un heureux esprit dans tel ou tel ordre du savoir, qu'il faut se soumettre en tout à ses vues.

Mais on ne peut renoncer pour autant à l'idéal de la vérité une, qui est celui de l'humanité et spécialement de la philosophie. Se rendre compte des difficultés qu'il y a à l'atteindre, est même le seul moyen que nous ayons de les surmonter. La notion d'expérience pure est un mythe malfaisant lorsqu'on en fait une réalité déjà atteinte ; elle est, en tant qu'idéal, parfaitement légitime. Seulement, elle n'est pas au principe, mais au terme de l'effort humain : la vérité totale sera l'intégration de tous les efforts que l'on aura faits pour la conquérir. De ce point de vue, tout travail de critique, même le plus abstrait en apparence, a son rôle à jouer. Certes, l'humanité s'est toujours trompée en cherchant dans la science le moyen de la paix, parce que la seule connaissance des phénomènes ne couvre pas toute l'étendue de l'expérience. Néanmoins l'univers de la science est déjà un moyen d'accord, une règle de vérité, et de plus, la culture scientifique, en donnant à l'individu le spectacle d'un ordre indépendant de ses désirs, constitue une discipline peut-être irremplaçable. C'est un rôle semblable que l'on peut assigner à l'art : lui aussi est le moyen d'un accord, ce qui faisait croire à César Franck que le plus égoïste des artistes cesse un moment d'être mauvais lorsqu'il crée de la beauté. Et de même encore, on ne saurait sous-estimer la valeur des systèmes scientifiques ou philosophiques laborieusement construits : la froideur de leur logique et de leur formalisme traduit peut-être mieux ce que doit être l'effort de la pensée que les monographies d'une philosophie impressionniste où chacun se donnerait le droit de définir les termes à sa guise. En un mot, tous les critères mis en œuvre pour atteindre l'objectivité ont, à leur place, un rôle utile.

Toutefois ce désintéressement ne fait pas que chaque doctrine n'exprime, en fait, l'expérience d'une personne, ni qu'elle puisse être comprise autrement que comme le message d'une âme vivante à d'autres âmes vivantes. C'est pourquoi l'on s'entend souvent si mal sur la valeur

de sa logique interne, sur les expressions mêmes dont elle se sert. Pour amener les doctrines à un accord total, il faudrait amener, de proche en proche, à coïncider les expériences personnelles dont elles portent toujours la marque. Pour convaincre, il ne faut pas ignorer l'art de persuader. Cela est vrai déjà dans les discussions qui n'ont d'autre objet que la constatation ou la systématisation des phénomènes, par exemple celles qui s'agissent entre savants. Mais cela est vrai surtout lorsqu'il s'agit de savoir quel sens il convient de donner aux apparences, c'est-à-dire dans le jugement d'existence. Ce qui se trouve alors en jeu, c'est toute la conception que l'on se fait de l'esprit et du réel. La question n'est plus de s'entendre seulement sur des vérités partielles et fragmentaires, mais sur ce qui est la vérité de nous-même et de l'être.

La réponse ne sera pas obtenue sans que nous y mettions du nôtre. Car c'est nous-mêmes qui sommes en cause. Or, justement, le conflit historique de l'idéalisme et du réalisme, c'est-à-dire le choix décisif entre l'attitude qui consiste à identifier l'être avec les idées que je me fais de lui, et celle qui consiste à le respecter comme autre que moi, se ramène en dernier ressort à l'option suivante : dois-je juger que mon expérience m'impose de renoncer à l'être pour garder ma liberté de sujet, ou, au contraire, que ma liberté et ma valeur de sujet commandent l'affirmation et l'acceptation de l'être ? Dans ce *dois-je* ? il est évident que se trouvent engagées toutes les ressources de mon expérience intellectuelle et morale, tous les renseignements que j'ai reçus du dehors par le spectacle du monde et des données qui le composent, tous ceux qui me viennent du dedans par l'usage de ma raison. Dira-t-on, dès lors, que le jugement d'existence doit faire appel à des éléments subjectifs, tandis que le jugement de relation, celui qui suffit par exemple à la physique des lois, aurait seul valeur objective ? C'est le contraire qui est vrai. Si l'expérience personnelle était un simple accident de l'expérience pure, notre raison un fragment de l'Intellect unique, alors oui, le jugement d'existence serait livré à l'arbitraire des appréciations subjectives, et c'est bien ce que signifie le fidéisme dérivé de Kant, lorsqu'il fait de l'affirmation métaphysique un acte de foi, devant lequel il dresse l'objectivité spéculative du jugement de relation qui serait, lui, un acte de la raison impersonnelle et une saisie de l'expérience pure. Mais quelque légitime que soit à sa place le jugement de relation, il se mue inconsciemment du moins en jugement transcendantal, aussitôt qu'on veut lui faire porter le poids total de l'expérience humaine, en érigeant en expérience pure le type de schématisation abstraite et, finalement, subjective, qu'il rend possible. Toutes nos analyses aboutissent à renverser la perspective suivant laquelle on identifie trop souvent impersonnel et objectif, personnel et subjectif : la seule objectivité véritable

est celle de l'affirmation qui permet l'achèvement complet de la personne.

Or cette affirmation porte sur l'être. Résumons les raisons que nous avons découvertes, chemin faisant, de sa légitimité. Tout d'abord, si j'analyse le rythme propre de l'expérience intellectuelle, je découvre que le temps de système, avec le réalisme qu'il implique, est essentiel à la pensée, et que toute vérité est à la fois un approfondissement de notre pensée et l'acceptation d'un réel qui n'est pas nous. Ensuite, quand nous pensons à nous-même, il nous est impossible de tenir compte de tous les faits d'expérience, en particulier du processus de l'idéation et des caractères de la mémoire, sans reconnaître que le moi transcende substantiellement ses opérations phénoménales, qui reçoivent de cette transcendance leur irréductible originalité. Lorsque, enfin, je pense à la Nature, sous son double aspect de mécanisme autonome et de beauté, je ne puis gagner à son contact et profiter de ses enseignements, qu'en lui reconnaissant un être distinct du mien.

Sans doute l'attitude phénoméniste reste toujours possible en fait, puisque, en fait, elle renaît sans cesse en philosophie. Nous nous sommes bien défendu de jeter sur ceux qui l'adoptent l'accusation d'infirmité intellectuelle. Nous disons sans réticence que l'attitude réaliste, qui nous permet de prendre conscience de notre subsistance de sujet pensant et de peupler notre expérience d'autres sujets que nous, et même de choses matérielles, suppose une identité profonde de l'intelligence et de la charité. Mais nous avons montré, croyons-nous, que l'attitude contraire n'est pas davantage pure d'éléments personnels. La question était de ne pas se tromper sur la nature de l'intelligence et de la charité. Nous avons dit quels sont les points de repère qui, le long de la route, permettent au réaliste de juger qu'il donne, de l'expérience humaine, une interprétation meilleure que toute autre. Enfin, il est clair que ce réalisme personnel et concret intègre ou rejoint toutes les formules d'un idéalisme concret qui sait, de son côté, accepter l'être comme un ami. On pourrait résumer tout le débat en disant qu'à l'image de l'attraction, qui implique toujours un sacrifice du sujet ou de l'objet, de la pensée, ou de l'être, la vérité demande que l'on substitue, pour représenter la vie de l'esprit, celle qui justement a servi à symboliser la charité : l'image de la flamme qui brûle du dedans pour allumer d'autres flammes, qui pourtant ne peuvent luire à leur tour qui si, du dedans, elles ont de quoi vivre et se nourrir. N'est-ce pas là, d'ailleurs, le message de Pascal, qui affirme à la fois que l'intelligence exalte la passion, et qu'à mesure que l'on a plus d'esprit, on trouve plus de beautés et, semble-t-il, plus de réalités originales ?

Si maintenant nous voulons situer cette conclusion par rapport à quelques doctrines récentes, nous dirons d'abord que l'effort si intéressant de Max Scheler nous paraît dévier au point précis où, après avoir restitué à la sympathie la place qui lui revient dans la pensée philosophique, et après avoir fait entendre la protestation du personnalisme contre la vieille doctrine averroïste de l'unité de l'intellect, il cherche dans la sympathie le moyen supra-intellectuel de pénétrer dans une sorte de *noosphère*, où il est difficile de voir autre chose qu'une de ces inventions des cosmogonies sentimentales contre lesquelles il avait pourtant commencé par s'élever¹. Le monde des « essences » ne s'atteint pas si facilement. Toute saisie directe que nous avons d'un fait ne peut, à notre avis, prendre valeur définitive sans passer dans le creuset de la critique.

Quant à l'expression de « dogmatisme moral », qu'a employée Laberthonnière, elle peut faire difficulté. Certes, il y a bien des aspects dans cette riche et vigoureuse pensée. On ne saurait, en particulier, lui reprocher un fidéisme dont font justice ses pénétrantes critiques de Kant et de Renouvier. De lui comme de Bergson, il est juste de dire, si on le comprend bien, qu'il n'a écarté certaines formes simplifiées de l'intelligence que pour avoir le droit de s'élever à l'intelligence véritable². Peut-on croire, toutefois, que l'affirmation du réel soit fonction de la seule conscience morale ? Nous avons vu que la science positive elle-même ne peut se passer d'une certaine ontologie. Mais surtout, car il reste vrai que, théoriquement, le savant demeure en état d'indifférence devant les affirmations positives de la métaphysique et que son ontologie est plutôt une volonté d'approximation qu'une dogmatique, peut-on croire que l'impératif moral s'introduit en nous comme un fait hétérogène à la conscience spéculative ? Cette obligation qui « urge en nous » de dépasser le monde des choses pour affirmer celui des êtres, arrive-t-elle à se formuler clairement en dehors d'une certaine conception des choses elles-mêmes ? En fait, la croyance métaphysique a toujours été en connexion avec une cosmogonie. Qu'elle en ait été bien souvent altérée et adultérée, il n'est pas question de le nier. Ce n'est pas une raison suffisante pour l'en détacher complètement, car cette rupture est impossible. D'une part, l'homme commence par penser la Nature ; s'il

1. Au delà de nos faits de conscience, « nous saisissons notre *moi* en général sur l'arrière-fond d'une conscience vaste et compréhensive, s'estompant de plus en plus, qui contient en principe et le psychisme du *moi* et celui de tous les autres » (*Nature et formes de la sympathie*, trad. citée, p. 365). — Ailleurs il écrit que le moi est « cosmophorique », et il reprend la vieille doctrine du Microcosme, que l'on pouvait croire oubliée à bon droit depuis Paracelse (*ibid.*, p. 161).

2. Voir, par exemple, ce qu'il dit de la fausse opposition que l'on croit parfois découvrir entre volontarisme et intellectualisme, *Esquisse d'une philosophie personnaliste*, Paris, 1942, p. 396.

en revient de la Nature à lui-même, c'est sans doute que la spéculation sur la Nature le ramène d'une certaine façon à lui-même. Un passage est donc possible de la spéculation à la réflexion morale. Lorsque, par exemple, pour résoudre le problème de l'affirmation des autres consciences, qu'il a eu le grand mérite d'être sans doute le premier à poser à la philosophie contemporaine, Laberthonnière répond que nous affirmons les autres « par *interprétation* »¹, la question reste ouverte de savoir comment se distinguent, à l'intérieur du monde des phénomènes où nous nous mouvons, les apparences qui doivent être interprétées comme la manifestation de consciences personnelles, et celles qu'il nous serait permis de continuer à traiter comme de pures apparences. Et, d'autre part, si, incontestablement, Dieu est avant tout le Dieu des vivants et non des morts, des âmes et non des choses, cesse-t-il pour autant d'être encore par surcroît la raison dernière de la Nature ? Nous ne nous résignerions pas, pour notre part, à rejeter la Nature hors de la voie de notre expérience spirituelle. Nous avons vu qu'elle joue auprès de nous un rôle ambigu. Épreuve, elle menace trop souvent de nous écarter de notre fin, pour qu'il soit possible de croire qu'elle nous conduit inévitablement à Dieu, ainsi que l'imagine avec trop d'optimisme la théodicée de Berkeley. Mais, éveilleuse de réflexion, moyen possible et, d'une certaine façon, nécessaire de la moralité, jusque dans les instruments matériels qu'elle nous donne pour accomplir notre tâche, elle ne saurait être conçue simplement comme l'antipode du devoir ni dédaignée au nom d'une métaphysique de la pure morale. Toute réflexion sur notre âme et sur Dieu doit donc résumer et intégrer en elle tous les aspects de notre expérience.

Enfin on aura pu remarquer que nos conclusions se situent assez exactement au point où convergent les doctrines qui, qu'elles emploient de préférence le vocabulaire du réalisme ou qu'elles développent surtout les grandes thèses de l'idéalisme, s'accordent à fonder le jugement d'existence sur l'obligation à la fois intellectuelle et morale où nous sommes de conférer une valeur aux différentes données de l'expérience. Lorsque M. Maurice Blondel s'emploie à dénoncer l'*illusion idéaliste*, et M. René Le Senne à répondre aux *objections usuelles contre l'idéalisme absolu*, il est aisé de voir que l'opposition, en l'espèce, n'a rien d'irréductible. Nous n'entendons aucunement sacrifier à l'éclectisme. Mais nous avons toujours dit que l'antinomie de l'idéalisme et du réalisme est une fausse antinomie, qui, si elle vaut contre les retombées abstraites de ces grandes doctrines, s'efface devant un idéalisme concret qui ne traite pas l'être en ennemi, et un réalisme également concret qui se

1. *Ibid.*, p. 305.

refuse à faire de l'être un impensable. Car ni l'un ni l'autre ne rejettent le jugement d'existence hors de l'expérience, puisque l'un et l'autre découvrent l'inévitable présence de l'être au cœur de notre expérience ¹. Peut-être qu'à insister, comme nous l'avons fait, sur le caractère essentiellement personnel de toute expérience de pensée, se rend-on plus facile l'explication de cette transcendance d'un réel qui, n'étant pas en lui-même distinct de l'Esprit, nous dépasse cependant du fait que notre expérience est celle d'une pensée qui n'est pas elle-même tout l'Esprit. Lorsque, par exemple, on remarque que toute *description* de l'expérience implique une prise de position par laquelle le sujet dépasse en quelque sorte sa propre expérience par le fait même qu'il la juge ², on reconnaît ce *dédoublement* que nous avons signalé dans l'acte de l'intelligence. Or ce dédoublement ne se comprend que dans une pensée qui a encore à se faire, c'est-à-dire dans la pensée d'un être personnel.

Si, à ce niveau, une certaine opposition subsiste entre l'idéalisme et le réalisme, on peut en trouver la raison d'abord dans les justes scrupules que peut susciter l'emploi de certains mots. L'idéaliste continue à voir dans les termes de réel, d'être, de substance, un danger possible d'agnosticisme et de subjectivisme. Que pourra mettre, en effet, sous ces mots, une philosophie qui, s'arrêtant aux schématisations abstraites, leur fera porter le poids de sa propre infirmité, et consacrera en eux ses constructions subjectives ? Le matérialisme, par exemple, ne se sert-il pas de ce réel, de cet être, de ces substances, qui seraient des données primitives immédiatement connues sans la pensée, pour reconstruire par leur moyen la pensée elle-même ? C'est pour parer à cette illusion qu'il préférera employer les termes d'idée, de valeur, d'acte, rappelant ainsi que nulle existence ne saurait être posée sinon par et pour l'esprit. — Mais, pas un sort étrange, ce sont ces termes d'idée, de valeur et d'acte, qui garderont pour le réaliste une saveur de subjectivisme. Tout le soin de M. Maurice Blondel, depuis la publication en 1893 de sa thèse sur *L'Action*, n'a-t-il pas été, très précisément, de mettre en lumière la portée ontologique du choix par lequel nous nous orientons dans le monde des valeurs ? — Il n'est, nous semble-t-il, que de définir ainsi les termes du débat pour découvrir les conditions d'un accord. Car, au fond, ne s'agit-il pas, dans un cas comme dans l'autre, d'écarter les schématisations abstraites et arbitraires, et les fausses antinomies qui naissent d'elles, pour garder purs de toute compromission les jugements par lesquels la personne grandit en accueillant la réalité spirituelle sans laquelle elle s'étiole et meurt ? De ce point de vue, être et valeur se rejoignent ;

1. Cf. *supra*, p. 131.

2. Cf. René LE SENNE, *Obstacle et Valeur*, p. 42.

ce qui les oppose, ce sont des illusions du langage, que l'on est d'accord pour rejeter.

Plus difficile paraît toutefois, à première vue, la solution d'un autre conflit possible. Quoi qu'on fasse, lorsqu'on prétend établir une équivalence, elle semble toujours se faire au profit de l'un des termes en présence. La question peut donc se poser : quand on proclame que, dans l'absolu et à la limite, Être et Pensée se rejoignent, ou encore Charité et Intelligence, pouvons-nous nous dispenser d'accorder à l'un de ces termes une prédominance sur l'autre ? Par là renaîtrait le conflit entre Être et Valeur. Mais c'est ici, tout spécialement, que le rappel du caractère essentiellement personnel de la seule expérience dont nous puissions parler sans métaphore, peut se montrer utile. Nous avons dit à l'occasion que ce n'est pas sans une certaine gêne que nous voyons écrire avec des majuscules des termes qui désignent des abstractions, parce qu'en fait nous n'avons jamais d'autres connaissances que de pensées individuelles et de réalités particulières. Lors donc que l'on veut transporter dans l'absolu, fût-ce en Dieu qui est l'absolu concret, les déterminations qui nous servent à penser, les qualités qu'il nous est permis de constater, encore ne faut-il pas en faire des hypostases. Les jeux de l'analogie, par lesquels on entreprend de parler de l'absolu en fonction d'une pensée qui n'est pas elle-même l'absolu, ne sont en effet que des jeux. Les perpétuelles interversions de sens auxquelles se condamne le panthéisme lorsqu'il prétend nous placer au point de vue de Dieu ¹, montrent que c'est en vain que nous essayons de ravir le spectacle d'une expérience pure qui n'est décidément pas à notre disposition. Notre expérience humaine reste jusqu'au bout celle d'un progrès : c'est pourquoi elle implique transcendance et absolu, mais c'est pourquoi aussi elle ne nous permet jamais ces déductions qui descendraient de l'absolu vers nous. Autrement dit, nous en savons toujours assez pour aller vers Dieu ; nous n'en savons jamais assez pour dire parfaitement ce qu'est Dieu. Dès lors, la distinction de l'être et de la pensée, de la charité et de la spiritualité, du réel et de la valeur, si elle n'a rien d'irréductible en ce sens que nous expérimentons par nous-mêmes qu'elle est la condition d'un rythme progressif et non pas l'antinomie brutale qui imposerait un choix exclusif et définitif, peut, et sans doute doit continuer à symboliser cette obligation où nous sommes de nous dépasser sans cesse, et que saint Augustin exprimait dans la formule célèbre : « Cherchons comme cherchent ceux qui doivent trouver, et trouvons comme ceux qui doivent chercher encore ». Ou, ce qui revient au même, elle signifie la continuelle implication de nos jugements d'existence et de nos jugements

1. Voir *supra*, pp. 122-125.

de valeur, de notre intelligence et de notre volonté. Toutefois, le vocabulaire réaliste présente cet avantage de montrer que jusqu'au terme où l'on peut souhaiter conduire l'expérience, elle restera définie par des rapports personnels. Tel est le sens profond du volontarisme cartésien : deux intellects peuvent coïncider pour se fondre dans une idée commune, mais alors la personnalité s'évanouit ; mais rien ne nous permet de croire ce sacrifice souhaitable ni même intelligible, et, dès lors, le contact avec l'absolu sera la rencontre de deux volontés.

C'est de cette manière que nous restituerions un sens à une philosophie de la participation. Si rien ne nous permet d'affirmer une participation quelconque des réalités qui nous sont données par l'expérience à la nature d'un absolu réalisé, parce qu'alors il suffirait de contempler la Nature pour jouir de Dieu ¹, si nous n'avons aucun moyen de nous situer dans l'expérience pure pour en déduire les formes de notre expérience, en revanche il nous est interdit de penser que nous nous suffisons à nous-mêmes. Toute pensée suppose une objectivité, le tout est de s'entendre sur le sens que l'on donne à ce terme. Si l'objectivité des systèmes de l'expérience pure est toujours une abstraction subjective, que l'on identifie le concret avec l'univers de la science, ou avec celui de la Pensée impersonnelle sous quelque forme qu'on l'entende, il reste à savoir d'où nous vient ce privilège d'être toujours, en quelque sorte, plus grands que nous-mêmes.

II

Dieu

Nul homme ne peut éviter de prendre position par rapport à l'idée qui lui vient bon gré mal gré d'un Être suprême assurant la cohésion totale de son expérience. Nul homme, au surplus, ne peut se dispenser de dire comment, avec ou sans Dieu, il comprend pour sa part cette cohésion.

Cette nécessité est tellement inéluctable que tout reproche d'athéisme a toujours été formulé au nom d'une religion plus pure. « Tout était Dieu hormis Dieu lui-même », a écrit Bossuet, dans sa langue admirable, pour condamner l'idolâtrie du monde antique. Mais chaque philosophe traite d'idolâtre quiconque conçoit Dieu autrement que lui, depuis les juges romains qui envoyaient les Chrétiens au supplice parce qu'ils méprisaient les Dieux, jusqu'à M. Brunschvicg qui, plus pacifiquement,

1. Voir supra, ch. VI, § 5.

pour sauver « le Dieu en esprit et en vérité », assure que l'affirmation *Dieu est* est génératrice d'athéisme.

Si, en effet, toute expérience humaine est un rythme, il faut bien essayer de savoir enfin, ne disons pas où il s'arrête, mais où il débouche ; quelle est la direction où il conduit légitimement, à l'exclusion de toute autre direction qui serait l'erreur.

Or c'est bien, justement, parce que l'affirmation réaliste de l'existence de Dieu semble, par tant de formes aberrantes qu'elle a prises, un arrêt prématuré de la réflexion, que l'athéisme a pu être parfois la vérité. L'athéisme dont on accusait les Chrétiens était mille fois justifié, puisqu'il niait les dieux cosmiques de l'hellénisme, bizarrement amalgamés avec les dieux politiques de la Rome impériale. Il y a eu, et il y a encore chez les peuples sauvages, de pires superstitions que celles auxquelles se heurtaient les premiers Chrétiens. Selon une émouvante remarque de Bergson, « l'*homo sapiens*, seul être doué de raison, est le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables »¹. L'effort de l'homme pour se former ou pour comprendre une idée plus juste de Dieu, est donc fonction de l'effort intérieur par lequel il perfectionne en lui la raison : « C'est à la conformité que la Religion... a avec la raison et avec la grandeur de Dieu, qu'il faut prendre garde, écrivait Mersenne, afin qu'on voie celle qui parle de Dieu avec plus de respect et d'honneur, et qui le sert avec plus de sincérité, et de sentiment de piété et de dévotion »². »

Mais faut-il, sous prétexte d'éviter les illusions du réalisme, soutenir avec l'idéalisme critique que pour que Dieu soit, il doit n'être qu'en esprit et en vérité ? Cette opposition de l'Être et de la Vérité nous est apparue, tout au long des analyses précédentes, procéder d'une doctrine très contestable de l'expérience humaine. Elle ne signifie rien du point de vue de Dieu, où se place Spinoza, du moins pour toute religion supérieure qui affirme que Dieu est esprit. L'être de Dieu ne saurait être extérieur à la pensée qu'il a de lui-même ; c'est ce qu'exprimaient déjà les Scolastiques en assurant qu'en Dieu l'essence et l'existence ne font qu'un. Mais avons-nous le droit de nous placer nous-mêmes au point de vue de Dieu ?

La réponse affirmative pourrait, à la rigueur, se soutenir si l'on voulait dire que nous avons à nous dépasser sans cesse pour essayer de voir les choses non comme notre égoïsme nous suggère de le faire, mais comme Dieu lui-même les verrait. Seulement, même en ce sens, il faudrait

1. HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 106.

2. MERSENNE, *La Vérité des Sciences* (1625), pp. 67-68.

d'abord préciser que l'idéal ne sera jamais atteint, de sorte que le jugement « théocentrique » que nous porterions sur la réalité, est plutôt un vœu qu'une possibilité effective : tout quiétisme est une évasion, hors de la religion dynamique et vivante, dans une fusion illusoire avec Dieu, d'où l'individu tire plus d'orgueil que de vertu. Mais surtout, et cette remarque résulte de la précédente, ce théocentrisme serait parfaitement erroné s'il allait jusqu'à exclure la nécessité de l'effort, ou s'il le réduisait à la prise de conscience d'une identité de nature entre Dieu et nous. Or c'est bien ce sens que prend le théocentrisme dans l'idéalisme critique, comme dans tout immanentisme et dans tout panthéisme.

Jamais, pourtant, plus que lorsqu'on parle de Dieu, l'intelligence commande une attitude d'amour et de respect. Si, pour rester fidèle à sa propre nature, elle ne doit pas imaginer la connaissance des choses comme une main-mise sur elles, si comprendre la conscience d'autrui suppose qu'on lui reconnaisse d'abord le droit de n'être pas nous, cette règle s'impose avec plus de rigueur encore si l'on veut connaître Dieu. Car enfin, les choses et nos semblables résistent toujours à l'impérialisme par lequel nous voudrions les réduire aux idées que nous en avons. Cette résistance nous interdit l'erreur totale, et le vœu de l'idéalisme absolu doit toujours, en fait, composer avec les obstacles qu'oppose l'expérience. Bien souvent nous avons eu à constater que l'idéaliste profite ainsi malgré lui de la présence des autres êtres. Dieu ne nous résiste pas, et c'est pourquoi, si nous n'y prenons garde, nous pouvons le perdre sans retour.

L'affirmation de la réalité divine ne sera donc, pas plus que l'affirmation de toute autre réalité, la soumission passive à une perception, comme le pensaient ces ontologistes pour qui Dieu serait connu « par soi » dans une intuition à laquelle nous ne saurions résister ; elle ne peut être qu'au terme d'une réflexion raisonnable sur les données de notre expérience humaine.

Or nous savons déjà que, de notre propre conscience, l'intelligence nous empêche de donner le schème simplifié d'une collection de phénomènes sans profondeur. Si nous ne répondons pas correctement à la question *que suis-je ?* lorsque nous faisons de nous-même le produit de la nature ou un accident de la pensée impersonnelle, la réponse sera nécessairement que je suis une personne qui ne se comprend pleinement elle-même que comme enfant de Dieu.

Il semble qu'en s'en tenant à cette réponse, en acceptant que Dieu « fasse nombre » avec nous, on limite la sphère d'activité de la personne et, par surcroît, on se trompe sur Dieu en donnant de lui une représentation anthropomorphique. Il faudrait pourtant bien s'entendre sur

ce reproche d'anthropomorphisme si souvent adressé à toute conception réaliste de Dieu. Que l'histoire des croyances soit pleine d'imaginaires insuffisantes et parfois aberrantes, nous en sommes convenu. L'histoire de l'incroyance connaît d'autres misères. A-t-on toujours suffisamment remarqué, par exemple, que le panthéisme, qui est en quelque sorte la croyance de l'incroyant, loin de constituer le gage d'un développement indéfini de la personne, en est à la fois la négation et la glorification la plus naïvement anthropocentrique qui se puisse concevoir ? D'une part, en effet, si l'Être dans sa plénitude ne se distingue pas de la Nature, quand même on ferait de la Nature le développement d'une pensée qui s'ignore, comme incontestablement, sur le plan du phénomène, l'individu est un accident, la destinée de chaque personne n'est que le moment nécessaire d'une histoire cosmique. Et cette conséquence apparaît aussi bien dans la doctrine stoïcienne du *Fatum* que dans l'idéalisme brunsvigien, où la vérité de l'univers ne fait qu'un avec la vérité de l'esprit. Mais, d'autre part, pour se dire satisfait de cette solution et pour y trouver des éléments d'optimisme, il faut se tenir pour assuré que tel que l'on est on réalise bien une intention de la Nature, on est soi-même la Nature prenant conscience d'elle-même. Et comme la Nature ne saurait en réalité avoir des intentions ni se proposer des fins, l'acte par lequel on se situe ainsi en son centre constitue une illusion que l'on se donne, sans même pouvoir en être vraiment dupe. Le perpétuel renversement des valeurs par lequel le panthéisme fait tour à tour du sujet pensant le tout et un rien, accuse la contradiction dont il souffre, bien loin de lui permettre d'en sortir. Car aucune donnée de notre expérience ne nous permet de nous dire le tout, puisque nous avons sans cesse à apprendre ; aucune non plus ne nous permet de dire que nous ne sommes rien, puisque sans nous l'univers et les âmes même s'évanouiraient.

De ce point de vue, et sans qu'il soit question de nier que le théisme ait souvent pris pour Dieu l'image de Dieu, il faut se méfier du *faux reproche d'anthropomorphisme* que l'on adresserait à toute affirmation d'un Dieu personnel. Si cette affirmation est nécessaire pour donner tout son sens à notre expérience humaine, il est vain de vouloir la frapper de subjectivité au nom d'une expérience méta-humaine dont nous ne pouvons jamais parler que par jeu. Ce faux reproche d'anthropomorphisme, corrélatif, nous venons de le voir, d'un anthropomorphisme autrement radical que celui que l'on se vante de combattre, nous paraît justiciable de l'excellente remarque d'Émile Boutroux, qui, après s'être demandé si notre connaissance est nécessaire du point de vue des choses comme elle l'est pour notre esprit, répondait avec bon sens : « Mais d'abord il suffit qu'elle le soit pour notre esprit, pour qu'il n'y ait pas

lieu d'en discuter la réalité objective, cette discussion ne se pouvant faire que suivant les lois de l'esprit ¹. »

Au fond, le panthéisme reste tributaire de cette doctrine, ou de ce complexe, qui fait de la connaissance une domination ou une sujétion. Le *renoncement* qu'il recommande est le moyen d'une *fusion* de nous-mêmes avec Dieu. Mais on nous permettra de répéter encore que la *fusion* est le contraire de l'*union*, comme le *renoncement* le contraire du *désintéressement*. Parler de désintéressement et d'union, c'est rester en contact avec la réalité d'une expérience humaine dont la leçon constante est que nous avons à nous transformer pour nous gagner. Parler de renoncement et de fusion, c'est transposer le problème en termes d'« expérience pure », comme si, par un acte posé une fois pour toutes, nous pouvions nous dispenser du labeur de vivre.

Rien ne devrait égaler l'effroi d'une conscience humaine qui aurait découvert son identité avec Dieu. Si le Ciel se vide ainsi en nous, mérite-t-il d'être aimé, et si, par nature, nos imperfections et nos fautes ne sont pas moins divines que nos efforts et nos mérites, la vie vaut-elle encore d'être vécue ? L'affirmation de l'existence personnelle de Dieu exprime tout le respect, toute la pudeur que doit garder l'intelligence devant l'être et devant notre propre conscience. A vouloir n'être qu'un avec la nature divine, nous manquons à ce respect de nous-même qui nous fait découvrir dans notre misère la marque de notre grandeur. Si, en effet, nous nous divinisons tels que nous sommes, nous oublions que tout ce qu'il y a de vraiment bon en nous, c'est le désir de progresser sans cesse. A vouloir n'être qu'un avec la nature divine, nous ne manquons pas moins au respect de Dieu, car c'est alors que nous le faisons à notre image. Mais reconnaître que Dieu est autre que nous, c'est à la fois sauver l'Être de toutes les fausses images que nous nous faisons de lui, et sauvegarder en nous la pureté de ce jugement par lequel à chaque instant, condamnant ce que nous sommes, nous nous prouvons à nous-mêmes que nous valons mieux que tout ce qu'il nous a été possible de réaliser empiriquement. Ainsi, jusqu'à son terme, le rythme de l'expérience est un rythme de progrès. Toujours la connaissance du réel nous a paru corrélative d'un approfondissement de nous-mêmes. Et c'est encore par un double progrès, qui paraît antithétique mais qui est cependant simultanée, que nous nous connaissons toujours mieux en connaissant Dieu toujours mieux, lorsque, par l'humilité véritable qui est la charité de l'intelligence, nous prenons toujours davantage conscience de la distance qui nous sépare de lui. Telle est bien la voie de

1. Émile BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 9^e éd., 1921, p. 10.

la connaissance de Dieu et de soi-même qu'ont décrite tous les mystiques. Mysticisme s'opposerait à compréhension si intelligence s'opposait à charité. Mais nous sommes sortis de ce morcelage où se complait la psychologie des facultés. Si l'intelligence véritable enveloppe le respect de l'être, il n'y a d'autre moyen de se comprendre et de se respecter soi-même que de comprendre et de respecter en Dieu l'Être sans qui le dynamisme de l'expérience serait un jeu gratuit et une perpétuelle duperie.

Dieu est aussi le lien des consciences. Nous avons vu que la formule : *amare proximum propter rationem*, condamne à mort les innombrables consciences qui, en fait et sans que ce soit de leur faute, ne peuvent s'élever à cette vie de la science spéculative dont on fait alors l'unique moyen de salut. Ne conviendrait-il pas d'ajouter qu'elle est un arrêt de mort pour chacun de nous, quelque intelligent que nous croyions être, puisque nous ne sommes jamais la raison achevée ? Une semblable éthique, en donnant la prédominance au résultat acquis sur l'intention qui permet de l'acquérir, s'exprime logiquement dans la maxime stoïcienne qui veut que celui qui se noie au port n'est pas moins perdu que celui qui coule en pleine mer. Mais les Stoïciens, comme tous les philosophes de l'Antiquité, n'avaient guère le sens de l'histoire et des progrès de la pensée. Qui oserait croire, aujourd'hui, qu'un seul homme ait jamais pris pied sur la terre ferme de la science totale ?

Dire que l'on aime le prochain pour Dieu est une aberration si l'on entend par là qu'on ne l'aime pas pour lui-même. Mais, pour la véritable conscience religieuse, aimer le prochain pour Dieu c'est l'aimer parce qu'il est pour Dieu même un objet d'amour. Si la Pensée impersonnelle est la valeur suprême, qui manque la science est sans valeur. Mais si, au principe de l'expérience est la Pensée-Être, douée de personnalité et d'intériorité, tout effort sincère mérite le respect. Chacun, à coup sûr, doit se rappeler la parole de Pascal : « Je ne suis la fin de personne », et nul, par conséquent, ne peut demander que l'amour des autres s'arrête à lui sans s'adresser en même temps à plus grand que lui. Mais, aussi bien, nul ne s'aime vraiment lui-même qui s'enferme dans son égoïsme. Ainsi, l'*amare proximum propter Deum* exclut la sympathie complice des errements et des fautes ; en revanche, il n'y a pas un seul mérite, si humble qu'on le suppose, qui ne prenne de ce point de vue une valeur infinie. Si nous n'avons à juger les autres et à nous juger nous-même que d'après les résultats atteints, l'erreur et le mensonge se valent. Pour qu'ils se distinguent, il faut que Dieu ne soit pas une pure idée, mais aussi un être, dont une même idée « inadéquante » nous éloigne quand elle est mensonge, et peut nous rapprocher quand elle est erreur de

bonne foi. Et l'intelligence, non moins que la morale, requiert cette distinction, avec la conséquence réaliste qu'elle comporte.

Si, de plus, comme nous avons pu le voir, il n'y a pas à chercher pour la pensée d'autres centres où elle prenne conscience d'elle-même que des personnes, si, par ailleurs, la personne déborde le temps, du simple fait qu'elle le pense comme une succession, et aussi parce qu'elle ne peut inscrire en lui toutes les virtualités dont elle est riche ¹, l'éternité de Dieu est le lien où se nouent à travers les siècles tous les actes de bonne volonté, tous les mérites et toutes les vérités conquises, où se consolent les efforts sincères qui n'ont pu aboutir, et d'où s'excluent, en revanche, les mensonges, les égoïsmes et les haines, quelles que soient les réussites apparentes qui aient semblé les consacrer.

Il n'est pas jusqu'à la Nature qui, d'une certaine façon, ne peut être comprise que par Dieu. Sans doute la preuve cosmologique évolue nécessairement avec la conception que l'on se fait du *Cosmos*. La preuve aristotélicienne par le mouvement, pour ne prendre qu'un exemple, n'a pu se formuler que dans une physique des apparences qui n'avait pas la notion d'énergie cinétique. Plus généralement, une physique des lois n'a pas besoin d'expliquer le mouvement, non plus que la force, puisque le mouvement et la force ne sont plus pour elle que des vecteurs. En toute rigueur de termes, elle ne pourrait démontrer Dieu qu'en découvrant le symbole ∞ comme la solution d'une équation qui serait censée représenter toutes les forces et tous les mouvements de l'univers. Mais il n'est même pas question de poser cette équation ; le problème n'a pas de sens, et, quand il en aurait un, il resterait encore, ainsi qu'on l'a remarqué bien des fois, à identifier ce symbole mathématique, ou cette force physique, avec le Dieu de la conscience humaine, et spécialement de la morale.

Ce qui a un sens, en revanche, c'est de déterminer ce que doit être pour nous l'univers matériel. Il nous est impossible de l'exclure du nombre des objets sur lesquels nous avons à réfléchir pour comprendre notre destinée. Il tient pour nous une trop grande place. Qu'on le veuille ou non, c'est bien lui qui symbolise d'abord, pour notre pensée spontanée, ce que nous appelons le réel. Le terme même de *réel* inclut le terme de chose : *res*. Il n'est donc pas étonnant que, pour l'humanité, Dieu ait d'abord été l'auteur de la Nature. Mais est-il tout à fait exact que la réflexion critique arrive à se passer de ce symbolisme de la chose ? Lorsque, pour rejeter le réalisme, on identifie ontologique et matériel, pour soutenir, par exemple, que si Dieu est en esprit et en vérité, il ne

1. Voir *supra*, ch. V, § 5, et ch. VI, § 4.

peut être un être, n'avoue-t-on pas que ce qui n'aurait d'aucune manière l'extériorité de la chose ne saurait avoir l'être ? Or ce scrupule de l'idéalisme critique nous paraît avoir un sens profond. L'ontologie métaphysique que l'idéalisme absolu superpose parfois à une cosmologie phénoméniste au nom des intentions et des exigences qu'il découvre dans la raison pure, risque en effet de paraître plutôt un vœu de l'esprit qu'une démonstration convaincante, ainsi que Kant l'a fort bien montré. On devrait dire la même chose d'un dogmatisme moral qui se résignerait à laisser la pensée spéculative en état d'indifférence métaphysique ¹. Si, véritablement, Dieu ne commençait à manifester sa présence dans cet obstacle-type qu'est le monde matériel, on se demande si nous pourrions avoir quelque idée de sa réalité. Sans compter, comme nous avons déjà pu le dire en passant, que dans ce cas la Nature serait l'œuvre d'un démiurge ou serait elle-même un démiurge.

La Nature conduit à l'affirmation de Dieu non parce qu'on le pose comme une Chose des choses, ce qui consisterait, en définitive, à l'identifier avec elle, mais parce qu'en nous contraignant à réfléchir, elle est le premier moyen offert à notre pensée humaine d'apprendre que tout approfondissement d'elle-même est corrélatif de l'affirmation d'un objet. Si la Nature pouvait être totalement réduite aux formes de notre pensée, on ne voit pas pourquoi celle-ci ne serait pas tout. La résistance des choses, qu'il s'agisse de leur mécanisme imprévisible, auquel s'attache la preuve cosmologique proprement dite, ou de cette harmonie qui fatigue notre puissance d'imaginer, et qu'utilise la preuve téléologique, est pour nous la première leçon d'humilité. Par là, ainsi que l'a génialement montré Berkeley, elle nous apprend que nous ne pouvons porter seuls le poids des plus rudimentaires données de notre expérience, et que ces données ne seraient pas si elles n'étaient la pensée de plus grand que nous. Le Dieu de la Nature n'est idole physicienne que pour une forme élémentaire de la religion, qui s'obstine à le chercher par la Nature seule. En fait, il n'est pas la dernière pièce d'un inventaire complet des choses ; il est au terme de notre réflexion sur les choses, qui, par delà notre pensée trop petite pour elles, les rattache à une Pensée de la pensée, seule capable de les prendre en charge. C'est pourquoi, d'ailleurs, les choses n'imposent pas Dieu, car alors il n'y aurait pas d'athées ; elles le *proposent* au sujet qui garde la pleine responsabilité du

1. On trouverait, nous semble-t-il, dans Laberthonnière, à côté de formules qui paraissent exclure la Nature des données de notre expérience spirituelle, d'autres passages où l'on voit que, pour lui aussi, s'est posé le problème de l'explication qu'il convient d'en donner. Voir, par exemple, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, p. 385, fin de la note 1. — De même, son dogmatisme moral ne se contente pas toujours d'un appel à l'intuition du devoir, et l'on trouve chez lui des échos de la *démonstration* cartésienne de l'existence de Dieu. Voir *ibid.*, pp. 438, 449.

jugement qu'il porte sur elles. Le *Cœli enarrant gloriam Dei* n'exclut donc pas l'exigence de réflexion postulée par tout rationalisme, et que Jacob Boehme résumait dans la formule : *seul l'esprit témoigne de Dieu*.

Il conviendrait donc de distinguer, dans l'argument ontologique, les formules schématiques et incomplètes que l'on en donne habituellement, et l'intuition profonde de la valeur ontologique de la raison, dont il tire en réalité toute sa force. Si l'on voit dans l'idée un pur concept et dans la raison une forme vide, ainsi que le fait Kant, le passage de l'idée à la réalité sans l'intermédiaire d'une donnée est un pur sophisme. Mais, par surcroît, on ne comprend pas non plus comment une raison construite sur ce modèle pourrait jamais saisir l'absolu dans une donnée empirique, et Kant est logique en constatant cette impossibilité. Si Dieu était connu seulement *a parte rei*, à supposer qu'une connaissance de cette sorte fût possible pour quelque objet que ce soit, il serait seulement la Chose suprême des cosmologies idolâtriques et, après tout, on ne voit pas pourquoi l'animal, qui connaît les choses, ne serait pas, lui aussi, religieux. Seulement, aucune connaissance humaine ne s'achève, en fait, sur le plan du pur phénomène, puisque penser quelque donnée que ce soit comme phénomène, c'est déjà la dépasser. Les choses ne parlent de Dieu qu'à une raison qui domine le sensible, et Kant n'a pas tort lorsqu'il montre qu'en effet tout argument que l'on donne en faveur de l'existence de Dieu implique une croyance dans la valeur ontologique de la raison. Il devient impossible de le suivre, par contre, lorsqu'il substitue, à l'expérience intellectuelle véritable, la construction tellement arbitraire de l'esprit pur posé comme une forme vide devant un réel qu'il ignorera toujours. Or ce qu'exprime la preuve ontologique dans les doctrines où elle s'est historiquement formulée, c'est précisément le refus de substituer un schème formel à l'expérience concrète de la vie raisonnable, de stabiliser un *réalisme empirique* qui ne peut lui-même être constitué dans sa suffisance apparente ou provisoire que par un esprit qui le domine. Kant lui-même a d'ailleurs eu pleine conscience de n'avoir pas épuisé les virtualités de la raison dans ce réalisme empirique, et c'est bien ce que signifie la construction de sa dialectique transcendante. Seulement elle est d'avance rendue vaine et quasi sophistique à son tour, par l'apparente réussite du réalisme empirique. Il vaudrait mieux, sans doute, reconnaître que le contact du sensible n'a pas le pouvoir de faire éclater ainsi en deux morceaux radicalement hétérogènes l'unité de la raison. Il ne suffit pas à lui apprendre qu'elle est une forme vide, puisque, au contraire, le jugement qui constitue le phénomène comme tel est pour elle la première preuve de son intériorité. En revanche, en lui montrant, sur un cas où il n'est pas permis

d'en douter, ce qu'est la réponse du réel, il l'empêche de se complaire en elle-même et la pourvoie au moins d'un schème qui lui permettra de distinguer ses vœux de la réalité.

L'idée de l'Être absolument parfait, du seul fait qu'elle se formule en nous, suffit pour nous empêcher de nous endormir dans la quiétude de l'empirisme. En vain essaierait-on de la réduire, par l'analyse psychologique ou par la dialectique, à tout autre terme plus simple, car c'est par rapport à elle que le moins parfait *est jugé* à sa propre valeur. Néanmoins, si nous ne savions par ailleurs qu'il y a effectivement de l'être, elle ne suffirait pas à écarter de nous la pensée que peut-être, en nous arrêtant sur elle, nous jouons avec notre ombre, car le *jugement comparatif* que nous faisons de l'imparfait et du parfait n'implique en lui-même aucune conclusion *existentielle*. Une telle conclusion n'est possible que si le terme dont elle part est l'ambiguïté d'un réel qui nous est donné de telle sorte que nous ne pouvons ni nous empêcher de le penser, ni réussir le penser pleinement sans le dépasser ¹. Mais cette ambiguïté ne vient ni de la raison seule ni du réel seul, mais à la fois de l'un et de l'autre. Notre propre conscience est la première forme du réel qui se présente à nous dans ces conditions. Mais, si elle n'avait à compter avec la Nature, elle pourrait se croire le tout. C'est donc la Nature, finalement, qui nous contraint à nous demander « pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien du tout ». On dit souvent que cette question est artificielle. Pourquoi, alors, naîtrait-elle d'elle-même dans l'esprit ? Le problème des origines n'a pas forcément le sens naïvement physicien qu'on veut bien lui prêter ². Il ne s'agit pas de se demander si l'univers a commencé dans le temps et pourquoi il a commencé, puisque le problème de la contingence ne se pose pas moins, comme l'a bien vu saint Thomas d'Aquin, si on dit le monde éternel. Mais il s'agit de savoir si le réel qu'il nous est donné de connaître se suffit à lui-même. A coup sûr, la question ne se poserait pas pour un esprit qui serait fabriqué par le monde, ni s'il nous était possible, fût-ce un instant, d'identifier notre destinée avec celle de l'univers. La présence en nous de l'idée de l'Être parfait nous tire, bon gré mal gré, de cette tranquillité. Si le roseau pensant n'était qu'un phénomène comme les autres, ce n'est pas seulement la religion qui serait un mythe, mais aussi la morale, et, qui plus est, l'idée de faire du monde un phénomène pour le connaître scientifiquement ne lui serait même pas venue.

1. Cf. Aimé FOREST, *Du consentement à l'Être*, p. 103.

2. Ainsi M. BRUNSCHVIG, La querelle de l'athéisme, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, mai-juin 1928, pp. 65, 72 ; De la vraie et de la fausse conversion, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1932, p. 175 ; *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. II, p. 694.

En résumé, les querelles soulevées autour de ce que l'on appelle la démonstration de l'existence de Dieu, et spécialement autour de la preuve ontologique, resteraient insolubles du point de vue de l'expérience pure, et si l'on coupait la raison des attaches concrètes qui la relie à l'ensemble de l'expérience humaine. La raison qui serait capable, dans sa plénitude, de conférer valeur d'être à ses idées, n'est pas notre raison : la preuve ontologique ne serait convaincante que pour Dieu. Mais la raison qui, dans son indigence formelle, devrait attendre du seul sensible le droit de croire à sa propre valeur, n'est pas davantage notre raison : la position même du sensible comme phénomène est la preuve de la transcendance du sujet pour qui cette opération est possible. En liant ainsi la preuve cosmologique à la légitime confiance que le sujet pensant puise dans sa réflexion sur les caractères de son expérience intellectuelle et morale, et que symbolise trop schématiquement l'argument ontologique, on évite le double péril d'un dogmatisme physicien qui imposerait Dieu au nom des choses seules, et d'un ontologisme qui conférerait au croyant le droit d'imposer Dieu au nom de ses propres illuminations intérieures. La Nature reste ainsi jusqu'au bout le moyen d'un colloque entre les consciences : en nous montrant qu'il y a de l'être en dehors de nous, elle s'oppose aussi bien à l'individualisme qui refuse de poser le problème des origines sous prétexte que l'individu pourrait se suffire à lui-même par une réflexion sur sa pensée immanente, qu'à l'individualisme qui le résout dans le sens du théisme par un recours à la seule expérience intime. Ces deux formes de pensée sont plus voisines qu'elles ne l'imaginent, car l'une et l'autre relèvent de ce complexe « impérialiste » que nous avons exclu. Si l'intelligence est compréhension et charité, elle joint dans une même réflexion la Nature et Dieu, non pour les identifier, mais pour prendre conscience de l'infinie multiplicité du réel qui se propose à elle.

La personne est le lien nécessaire entre la Nature et Dieu. C'est pour elle, et au sein de son expérience, que le monde et la pensée prennent un sens. Aussi bien, toute conclusion que nous adoptons suppose une orientation et un choix. « L'affirmation de Dieu », écrit fort justement E. Rideau, « est toujours, à quelque degré, une victoire et une option »¹. Mais *le risque théologique* n'est pas plus grand, quoi qu'il puisse paraître tout d'abord, que *le risque empirique*, car, dans l'incroyance comme dans la croyance, nous gardons la responsabilité du jugement que nous portons sur la valeur de la raison. La seule question est de savoir quel est le choix qui répond le mieux aux indices que nous avons trouvés en

1. E. RIDEAU, *Le Dieu de Bergson*, Paris, 1932, p. 64.

chemin. Au terme de notre analyse de l'expérience, nous sommes donc ramenés une fois de plus à son caractère essentiel, qui la définit comme l'acte d'une personne.

III

La bonne volonté

Sous peine de déformer la réalité concrète, il nous est interdit de sacrifier le sujet pensant à une réalité qui l'opprimerait ou à une pensée impersonnelle qui le rongerait du dedans. Or nous ne pouvons sacrifier la personne sans nous évader de notre expérience humaine, et nous pouvons si peu nous évader de notre expérience humaine, que toute construction, pour impersonnelle qu'elle se donne, est toujours la philosophie d'une personne.

La liberté signifie justement que nous sommes responsables de notre représentation de la vie. Scepticisme ou dogmatisme, religion de la science ou religion de Dieu, croyance ou incroyance, toujours se posent des dilemmes, jamais ils ne se résoudront sans nous. Tous les systèmes que nous élaborons pour nous décharger sur eux du souci de vivre, ne nous garantiront pas du risque de la liberté, puisque tous ils supposent un choix.

L'opposition de la pensée et de l'être, génératrice de l'agnosticisme comme du dogmatisme verbal, procède d'une mauvaise psychologie et d'une mauvaise logique de l'intelligence. Mais cette erreur a elle-même sa source dans l'abus de l'abstraction, dans le mythe de « l'expérience pure ». En substituant la Pensée en soi, l'Être en soi, l'intelligence « préhensive » ou « mimétique », la volonté « individualiste » ou « sentimentale », aux données de l'expérience, qui sont effectivement le sujet pensant, les réalités particulières, l'intelligence et la volonté d'une personne qui, avec toutes les ressources qui font d'elle le centre véritable de la réflexion, a à se situer par rapport aux choses, aux idées et à elle-même, on perd le contact avec l'expérience et l'on s'engage dans des difficultés insolubles.

C'est dire qu'il vient toujours un moment où le jugement d'existence coïncide avec l'acte libre par lequel je reconnais à d'autres que moi le droit d'exister. Le phénoménisme sous toutes ses formes est un égoïsme intellectualisé et sublimé. S'il m'est interdit de m'y arrêter, ce n'est pas parce que je ne puis, en fait, réussir à exténuer, que je pense aux autres ou à moi-même, l'idée qui me vient que nous pouvons être des réalités et des fins, mais bien parce que cette réussite même est un échec de l'intelligence, une méconnaissance de sa nature. Le refus de l'ontologie marque un arrêt de la réflexion.

Nous pouvons maintenant nous expliquer sur le double sens dans lequel nous avons employé le mot de *méthode*, et qui, quelque éclaircissement que nous ayons pu donner en chemin, ne pouvait être réellement précisé qu'au terme de notre analyse.

Quand nous affirmions que la véritable *méthode* est antérieure aux deux temps de *système* et de *méthode* qui forment le rythme de l'expérience intellectuelle, nous voulions dire que l'acte propre de la réflexion ne se laisse, pas plus que dans le temps de système, enfermer dans une sorte de méthode automatique qui tisserait la vérité sans que nous y mettions du nôtre. La méthode véritable est intérieure à l'exercice de la liberté : c'est elle qui donne un sens à la fois à l'ontologie contenue dans les systèmes, puisque je ne puis vivre librement et intelligemment sans affirmer des réalités, et à la méthode d'intuition et de critique, puisque je ne puis vraiment affirmer ces réalités sans garder le droit d'être moi-même et de les juger, comme je leur reconnais le droit d'être elles-mêmes et, éventuellement, de me juger. Et c'est bien là, au fond, l'idée de Descartes lorsqu'il répète avec tant d'insistance que la méthode n'est pas un *canon* extérieur à la réflexion du sujet, mais la description des moyens qu'emploie un esprit bien fait et libre de préjugés pour conquérir la vérité.

Pour que cette notion fût parfaitement éclaircie, il fallait montrer par les faits que l'intelligence n'est pas une mécanique impersonnelle mais un acte de la personne, et que c'est dans la personne qu'elle devient puissance de connaissance et de charité. Une fois cela acquis, on comprend que les règles codifiées pour l'usage commun sous le nom de méthode, quelle qu'en soit l'irremplaçable valeur, ne sont quand même que la préparation d'une méthode plus intime et plus essentielle qui nous permet de donner un sens à notre vie : « Il y a des indices, il n'y a pas de critère de la vérité et de la valeur, qui dispense de l'effort par lequel on les obtient ¹. » La plus belle réussite de la philosophie, c'est une belle vie.

Parallèlement, se trouvait redressée l'erreur si commune qui consiste à chercher l'objectivité dans une expérience qui ne serait finalement l'expérience de personne. Nous sommes partis de cette définition, fort admissible, d'après laquelle l'expérience est « le fait d'éprouver quelque chose qui constitue un élargissement et un enrichissement de la pensée » ². Mais tout aussitôt nous avons pu constater que ce « quelque chose » n'est jamais un donné pur, un fonds commun dans lequel il serait loisible à chacun de venir puiser, en oubliant qu'il est lui-même

1. René LE SENNE, *Obstacle et valeur*, p. 222.

2. Définition du *Vocabulaire de la Philosophie*, voir *supra*, p. 5.

la première donnée de sa propre expérience. Toutes les constructions de l'expérience pure procèdent pourtant de cet oubli. On s'imagine trouver par leur moyen les *faits* qui s'opposeront d'eux-mêmes aux désirs subjectifs du sujet pensant. N'est-ce pas ce que signifie cette magnifique assurance avec laquelle on oppose, aux prétentions morales, métaphysiques et religieuses de la personne, le *fait* de la science, le *fait* de l'évidence sensorielle, le *fait* de l'univers, qui seraient les seules données d'une « expérience » hors de laquelle il n'y aurait que les mythes du désir. Or il n'y a pas de mythe plus caractérisé que celui de l'expérience pure, de fétichisme plus accusé que celui du fait qui se suffit à lui-même. Car puisque, en réalité, il n'y a d'autre expérience que l'expérience d'une personne, d'autre fait que le fait pensé ou, du moins, pensable, la prétendue objectivité de ces constructions n'est que la projection dans un absolu fictif des désirs inconscients du sujet qui les a élaborées. Ce n'est pas la considération de la personne qui introduit le subjectivisme en philosophie, mais, au contraire, l'oubli prétendu de la personne, car il est le moyen de porter au compte de la Nature ou de la Pensée ce qui, en réalité, vient d'elle et n'a de sens que par elle. Cette constatation est celle qu'à l'aube de la pensée occidentale faisait déjà Socrate quand il dénonçait la vanité des cosmogonies ; les Mécénistes du XVII^e siècle devaient la reprendre à leur tour contre l'objectivisme subjectif de la physique des qualités. Aurait-elle perdu toute sa valeur, et n'était-il pas à propos de la reprendre une fois de plus pour se délivrer du prestige d'un empirisme et d'un anti-personnalisme qui ont hérité de la belle assurance des métaphysiques qu'ils prétendent remplacer ? Si l'on veut parler de fait, le premier fait dont il convient de tenir compte quand on parle de l'expérience humaine, c'est l'homme même, avec toutes les richesses de son intelligence, de sa volonté, de sa sensibilité, et sans oublier que l'intelligence complète est en lui synonyme de charité. En un mot, ce qu'il s'agit d'*éprouver* pour *élargir* et *enrichir* la pensée, c'est tout à la fois la multiplicité du donné extérieur pensé et la richesse intérieure du sujet pensant. L'expérience intégrale est celle d'une personne qui fixe sa destinée en utilisant tous les indices qu'elle reçoit de la Nature, tous ceux qu'elle découvre en elle-même, fussent-ils ne comporter d'autre explication que celle d'une présence qui la dépasse, et la Nature avec elle. Si donc, à coup sûr, expérience s'oppose à fantaisie, parce qu'en philosophie du moins fantaisie signifie *rétrécissement* et *appauvrissement*, elle ne saurait s'opposer à la liberté : tous les indices et tous les critères de l'expérience convergent pour refréner les fantaisies de la crédulité et pour donner la liberté de croire.

L'opposition de la connaissance et de la liberté a son origine, en effet, comme l'opposition de la pensée et de l'être, dont elle est un autre aspect, dans la dichotomie des facultés. Si nous comprenons le réel avant de le vouloir, la liberté est une illusion, comme l'a fort logiquement déduit Spinoza ; si nous nous disons libres de croire ce que nous ne comprenons pas, nous tombons dans toutes les complaisances du fidéisme et du pragmatisme. Ces oppositions se résolvent du point de vue de la personne. Puisque la raison est à la fois le pouvoir que nous avons de comprendre les choses et de vivre moralement, la générosité de l'intelligence est substantiellement identique à la générosité de la volonté. Ce n'est pas par hasard que la philosophie des idées claires, telle qu'elle s'est formulée chez Descartes, se trouve liée au volontarisme. En effet, qui ne sait se vouloir et vouloir les autres, en reste forcément aux idées confuses. La remarque est vraie, empiriquement, de l'aboulique qui ne sait plus juger parce qu'il ne domine plus ses idées. Elle est vraie du paresseux qui reste le jouet de ses impressions premières, des représentations collectives, des coutumes les plus absurdes, parce que pour juger sainement il faut vouloir prendre ses responsabilités, et qu'il n'en a pas le courage. Ne peut-on pas dire que, sur un autre plan, elle est vraie encore de la panmixie panthéiste, qui est à la fois un abandon de soi-même et un renoncement à Dieu, au bénéfice d'un jeu d'idées qui se déroulerait en nous sans nous ? Victor Delbos, en grand psychologue de l'histoire qu'il était, a mis en lumière ce qu'il y a d'*héroïque* dans la manière de penser de Descartes. Lorsque l'expérience lui a montré que sa pensée ne vient pas des choses, et que, telle qu'il la saisit en lui, elle ne saurait non plus venir de lui-même, Descartes n'hésite pas à se poser comme une réalité devant les choses et devant cette Réalité suprême sans laquelle il demeurerait pour lui-même une énigme. Audace injustifiée ? Transcendantalisme orgueilleux ou naïf ? Nous avons vu qu'il s'agit de tout autre chose, et, très exactement, de ne pas recourir, pour se dispenser d'accepter la condition humaine telle qu'elle est, avec ses grandeurs, ses misères, ses devoirs et ses risques, aux laborieuses constructions de l'« expérience pure ». Ce sont ces constructions, au contraire, qui s'avèrent indûment audacieuses et, dans le mauvais sens du mot, transcendantales. Elles consistent toujours, en effet, à déposer, en quelque sorte, l'absolu concret dont est riche la véritable expérience humaine, dans les absolus fictifs d'un amour de la science ou d'un amour d'une Pensée innommée, qui ne suffisent jamais, en fait, à recueillir toutes les richesses de la conscience, et qui n'arrivent qu'à donner le change.

Le terme d'une enquête sur l'expérience humaine ne sera donc pas

la construction d'un nouveau type d' « expérience pure » s'imposant nécessairement à tous sans que chacun y mit du sien. Il ne peut être que l'éviction des formes impersonnelles de l'expérience en tant qu'elles prétendraient se suffire à elles-mêmes, et l'appel adressé à chaque homme pour qu'il se rende compte par lui-même de ses devoirs et de sa dignité. Autrement dit, la *notion* d'expérience, quel que soit le contenu qu'on lui donne, ne peut jamais rejoindre l'*expérience*, et si l'on veut parler d'une *error communis* en philosophie, il faut la chercher précisément dans la tentation qui renaît sans cesse de substituer ici l'abstrait au concret, la construction au sens passif de : ce qui est construit par une pensée soi-disant impersonnelle, à la construction au sens actif : ce qui est l'acte d'une personne pensante et voulante.

Cette conclusion s'impose du moment que l'on a renoncé au morcelage des facultés, à l'artificielle opposition de la connaissance et de la liberté. Nous avons vu que tout effort tenté pour souder l'acte libre à la série de ses antécédents aboutit à une négation de l'expérience de la liberté ¹. Si l'analyse de l'expérience débouche sur la découverte de la liberté, il faut bien, en définitive, constater un hiatus de même ordre entre l'analyse de l'expérience et l'expérience elle-même.

Est-ce là favoriser le mysticisme ? Soit ! Mais il y a un mysticisme au cœur de toute expérience humaine, et le mysticisme de la science ou de la pensée impersonnelle, sans même parler des absurdes mystiques sociocratiques, ne réclament pas moins de foi que le mysticisme religieux. Seulement nous croyons avoir, par nos analyses précédentes, donné toutes les raisons qui militent contre les uns et recommandent l'autre. Toutes les doctrines qui essaient de montrer comment l'expérience humaine bouclerait sur elle-même avant de conduire le sujet à une rencontre de sa liberté avec la liberté divine, nous sont apparues comme des constructions dérivées et, en quelque sorte, des retombées de l'expérience véritable. Il reste donc à tenter l'ultime expérience, mais ici moins qu'ailleurs la notion ne rejoindra le fait.

Ce n'est pas dire, néanmoins, que chacun pourra conduire l'expérience à sa guise et selon sa fantaisie, car l'action ne doit jamais congédier la pensée. Là encore, le système et la méthode s'éprouveront mutuellement. La psychologie a heureusement renoncé à décrire le mysticisme comme une sorte de phénomène isolé, comme un type, que l'on admet ou que l'on condamne, de l' « expérience pure ». Entre le mysticisme hindou, le mysticisme de la science et le mysticisme chrétien, il y a toutes les différences qui séparent la doctrine brahmaniste, le positivisme et l'Évangile. L'examen du contenu de ces doctrines rend

1, Voir *supra*, p. 224.

donc le choix possible. Seulement, le choix fixé, la réponse positive de Dieu à l'effort personnel de chacun reste, par définition, le secret de chacun. Et cependant chaque foi est conquérante et veut faire des adeptes. Mais étudier les faits dont se recommandent les différentes mystiques sortirait, on en conviendra, des cadres de ce travail. Il nous suffisait de marquer quelle place ce genre d'expérience occupe dans l'ensemble de l'expérience humaine. Toutefois, puisque, à chacune de nos étapes, l'expérience la plus pleine nous est apparue comme celle qui réconcilie l'intelligence et l'amour, il est clair que sera la véritable mystique celle qui se montrera ouverte, sans distinction de temps ni de races, sans morgue pour les ignorances involontaires ni pour les vies humblement enfermées dans les tâches d'apparence secondaires, à toutes les pensées raisonnables, à tous les dévouements sincères. La doctrine sur laquelle elle s'appuiera nécessairement ne saurait donc faire l'effet d'une règle oppressive ; la vérité de cette doctrine sera, au contraire, celle qui libère, en écartant les illusions subjectives et en nous empêchant d'appeler Dieu ce qui ne serait que nous.

On ne peut, enfin, se refuser à reconnaître que les ambiguïtés de l'expérience externe, inséparable elle-même de l'expérience personnelle, ne peuvent être dépassées sans un acte du vouloir intelligent.

L'intelligence automatique, comprise comme le pouvoir de lier des symboles, restera perpétuellement en état d'indifférence devant le problème du mal, ou alors elle devra s'en remettre à un acte de foi sentimental. Rien de plus artificiel que de prétendre dire si le monde est bon ou mauvais du point de vue d'une pensée impersonnelle, parce que, selon la remarque si juste des Stoïciens, ce ne sont pas les choses qui nous rendent heureux ou malheureux, mais les idées que nous avons des choses. Seulement, lorsqu'ils ajoutaient que le sage peut se rendre heureux par le spectacle du monde tel qu'il est, parce qu'il comprend alors qu'il n'y a rien de vil dans la maison de Jupiter, ils sacrifiaient de nouveau l'humanisme au mythe de l'expérience pure et donnaient le prototype de tout optimisme sentimental.

Leibniz commet la même faute lorsqu'il prétend se placer lui aussi au point de vue de Dieu en dressant un bilan « objectif » des biens et des maux. Dire, comme il le fait, que le mal est la rançon du bien, ce n'est pas justifier le monde, mais, au contraire, en souligner le caractère anarchique. Car l'on a bien donné au mal une indiscutable réalité, si l'on a constaté que, de l'animal qui lutte pour sa vie physique à l'homme qui lutte à la fois pour sa vie matérielle et pour sa vie morale, des êtres qui, instinctivement ou par raison, s'affirment comme des fins, sont impitoyablement traités par la Nature comme des moyens. L'agneau

ne veut pas mourir, mais il faut qu'il meure pour que le loup vive, voilà le mal. L'homme doit faire dominer en lui l'esprit sur la chair, mais dans sa chair la Nature inscrit tous ses propres désirs, qui ne sont pas toujours le vœu de l'esprit. Et cette contradiction est le mal, plus encore que la lutte inconsciente des espèces animales. Enfin, quand même nos intentions seraient les plus pures qui se puissent imaginer, il nous serait encore impossible de réaliser effectivement tout le bien que nous pourrions faire, ne serait-ce que parce que le temps nous manque et nous manquera toujours ¹.

Nous examinerons d'abord cette dernière forme de la réalité du mal, qui n'a pas encore suffisamment, semble-t-il, retenu l'attention des philosophes. Nous avons dû convenir qu'une découverte faite contre l'humanité n'en reste pas moins un gain pour la science, qu'une œuvre d'art produite par un égoïste, qui lui a sacrifié ses devoirs les plus élémentaires, n'en reste pas moins belle. C'est pourquoi, si nous nous sommes refusé à scinder au départ expérience intellectuelle et expérience morale, nous avons dit que chacune d'elles gardait cependant une manière d'originalité. De plus, le problème subsiste du sort des inachevés, des inintelligents. Les amusants auteurs de *A la manière de...*, ont retourné la maxime de La Rochefoucauld : « Un sot n'a pas assez d'esprit pour être bon », pour lui faire dire qu'« un sot a toujours assez d'esprit pour être bon ». Mais La Rochefoucauld a raison le plus souvent, quand même on donnerait un sens, comme nous croirons pouvoir le faire, à la formule de ses spirituels concurrents. Enfin, seuls l'orgueilleux et l'ignorant peuvent croire qu'ils ont capté en eux toute la vérité. Tout honnête homme a redit, d'une façon ou d'une autre, la parole désabusée : le monde est livré aux disputes des hommes. Pour que le « règne des fins » devînt une réalité, il faudrait que toutes les expériences individuelles fussent amenées à coïncider, et encore, est-on bien sûr que cette paix sans histoire soit un idéal désirable ?

Tant que l'on compare des systèmes, tant que l'on juxtapose des doctrines, en rêvant que l'arbitrage de « l'expérience pure » réussira à surmonter leurs diversités, on reste condamné aux mêmes désillusions, car les disputes renaissent sans fin. Il ne suffit pas d'en trouver le principe dans l'intelligence ou dans la volonté des individus isolés : chacun d'eux tient, en effet, au temps où il est né, à la société où il a à vivre. L'angoissant problème du *salut des Infidèles* ne se pose pas moins au rationaliste qu'au croyant : quel sens donner à l'existence de tant d'hommes qui n'étaient personnellement ni meilleurs ni pires que nous, mais qui son-

1. Cf. *supra*, ch. VI, §§ 4 et 5.

nés dans une société barbare, et pour nous-mêmes oserions-nous revendiquer sans remords le titre de civilisés ? Les aberrations que nous subissons par lâcheté sont peu de choses, d'une certaine façon, à côté de celles que nous acceptons de bonne foi en les croyant justes !

Aussi bien, le règne des fins n'est jamais un résultat empiriquement acquis ; certaines époques n'ont pu se vanter de leur réussite qu'en acceptant la stagnation. Mais si l'intelligence ne s'épuise pas dans ses produits contingents, si toute grande doctrine est un message où chacun a mis le meilleur de soi-même en gardant la modestie de croire qu'il n'a pas tout dit, le miroir brisé des expériences individuelles peut refléter la vérité intérieure qui, quelles que soient ses expressions imparfaites et parfois divergentes, est cependant la même pour tous.

Dès le début de ce travail, nous posons le problème de l'accord des expériences individuelles. C'est le problème même de la vérité. Or il n'a pas seulement un sens spéculatif mais aussi un sens moral. Nous avouons bien volontiers, d'ailleurs, que le spectacle de notre société actuelle, si tragiquement divisée, n'a pas été étranger, tant s'en faut, au dessein que nous formions de trouver les conditions de la paix. De tous les maux dont souffre l'humanité, il n'y en a pas de plus grand que la haine, qui multiplie les épreuves qui nous viennent de la nature physique, et nous rend impuissants à les surmonter. Les appels à la tolérance ne suffisent pas lorsqu'on fait de la tolérance un simple sentiment gratuit ; elle doit être fondée en raison. Comment veut-on, en effet, que la tolérance ne paraisse pas une lâcheté et une forme de scepticisme, si chacun identifie sa propre expérience avec « l'expérience pure », au-delà de laquelle il n'y aurait rien à chercher ? Or, si la vérité est le produit d'une intelligence automatique et impersonnelle, on ne peut empêcher que l'individu, qui reste en fait la seule réalité intelligente et pensante, s'arroge le droit de s'en servir pour s'imposer aux autres. Pour que la tolérance soit fondée en raison, il faut que l'analyse des conditions de l'expérience apprenne au dogmatisme à être modeste, sans pour autant que le scepticisme soit justifié.

C'est bien, semble-t-il, à ce résultat que nous arrivons, si nous avons montré que la vérité objective n'est pas indépendante d'un acte de la personne, et qu'elle doit se faire dans la charité puisque l'amour est con-naturel à l'intelligence. De ce point de vue, en effet, il convient de distinguer entre un dogmatisme de domination et un dogmatisme d'entr'aide. Le premier est la conséquence du mythe de l'expérience pure, qui permet à chaque individu de s'identifier avec le tout. C'est contre lui que l'on cherche parfois, pour la liberté, un refuge dans l'incroyance. Mais cette attitude même montre que l'on se fait alors de la vérité la même conception que celle que l'on entend combattre. Dans

les deux cas, on se représente les rapports de la pensée et du réel comme un duel où il y aurait forcément un vainqueur et un vaincu : mais dans l'un on se sert du réel, que l'on croit posséder, pour nier les droits de la pensée, dans l'autre on se sert de la liberté de penser, que l'on veut sauver, pour rejeter toute croyance. Le dogmatisme d'entr'aide exclut à la fois le sectarisme et le scepticisme. D'une part, en effet, en prenant conscience de ce qu'il entre nécessairement de construction personnelle dans toute idée que l'on se forme de l'expérience, il invite chacun à réfléchir sur le devoir qui lui incombe, au nom même de la raison, de tenir compte des idées d'autrui. Mais, d'autre part, en reconnaissant dans ce caractère nécessairement personnel de toute représentation de la vie, la condition même de la vérité, il préserve du découragement et confère à chacun le droit de préciser ses idées, de se former un dogmatisme cohérent, puisque c'est là le seul moyen de participer à l'œuvre collective de l'humanité dans la recherche du vrai.

La multiplicité des expériences individuelles n'est donc pas un mal insurmontable. Malgré la diversité des opinions, l'accord reste possible entre les bonnes volontés. Telle est l'ultime satisfaction que nous permet le réalisme. Si la pensée, en nous et en Dieu, n'exprime pas l'intériorité de l'être, chacune de nos erreurs, même la plus involontaire, est un péché : un sot n'a jamais assez d'esprit pour être bon. Mais si la vérité est un acte de la personne pour accueillir en toute bonne foi le réel, celui qui la cherche avec sincérité ne la manque jamais tout à fait, et, en ce sens, on peut dire qu'un sot — et ne sommes-nous pas tous sots par quelque endroit ? — a toujours assez d'esprit pour être bon. Bien plus, le réalisme nous permet de ne pas nous scandaliser de ce que Descartes appelait la finitude de notre intelligence. Toute expérience humaine menée avec intelligence et bonne foi est, à sa place, une construction intéressante et peut-être irremplaçable. Dans la maison de Dieu il y a de nombreuses demeures. L'incroyant pêche par orgueil s'il ne profite de l'expérience du croyant pour se demander s'il a bien tenu compte, pour sa part, de toutes les données de l'expérience humaine. Le croyant commet la même faute si, dans l'expérience de l'incroyant, il ne trouve une occasion de se demander pourquoi il n'a pas su rendre sa foi plus persuasive, et, s'il méprise sans chercher à comprendre, il oublie que, de son propre point de vue, il lui est défendu de juger des intentions, comme des initiatives de la grâce. Cela ne veut pas dire que toutes les idées se valent. Sans effort d'objectivité, il n'y a pas même de bonne volonté véritable. Mais cela veut dire, à coup sûr, qu'une bonne volonté véritable n'est jamais perdue ni méprisable, et que la charité déborde la foi. Seule est méprisable la sottise de la vanité.

Si le règne des fins est ainsi l'accord des volontés, la relative indépen-

dance de l'expérience intellectuelle et de l'expérience morale n'est pas non plus un mal irrémédiable. Elle symbolise à sa manière la liberté de la personne à l'intérieur de l'effort collectif de l'humanité vers le vrai. Il n'est pas nécessaire d'avoir profité d'une riche tradition culturelle pour être capable de faire son devoir. A l'inverse, il ne suffit pas de profiter d'une telle tradition pour être dispensé de valoir et de travailler par soi-même. Si les demeures de la vérité sont multiples, la diversité des vocations est légitime. Il peut y avoir plus d'amour de l'humanité dans un savant, un philosophe ou un ascète qui paraissent se retirer du monde, que dans l'agitation philanthropique d'un technicien du dévouement. Il peut y avoir, à l'inverse, plus d'intelligence dans une vie humblement consacrée aux tâches quotidiennes, que dans la prétention d'un intellectuel ou d'un esthète. C'est à chacun d'étudier les dons qu'il a reçus, pour connaître le devoir qui lui est demandé. Et quant aux réussites des savants et des artistes qui travaillent sans souci de l'humanité, outre qu'elles sont accidentelles, dans les deux sens que nous avons déjà définis, elles prouvent simplement que notre destinée s'accomplit dans la contradiction, et que chacun reste personnellement responsable du bien et du mal qu'il introduit dans sa vie.

Quant aux autres aspects du problème du mal, ils doivent recevoir, eux aussi, une solution dynamique et personnelle. L'optimisme leibnizien est un leurre mais, aussi bien, un optimisme de façade. Si le péché était voulu dans un plan providentiel comme la condition d'un bien quelconque, il serait justifié, et l'on ne peut concevoir de pessimisme plus radical. Si le monde était par lui-même et sans nous le meilleur possible, nous n'aurions rien à faire, et notre vie serait une dérision. En réalité, le monde est bon non parce qu'il nous éviterait de pécher ou parce qu'il serait, autant que faire se peut, accommodé à nos désirs, mais parce qu'il nous est une occasion de comprendre et de mériter. La possibilité effective de la faute véritable est la seule prémisse qui donne un sens effectif et véritable à notre liberté. Si la Nature était pure anarchie, nous ne pourrions que désespérer ; mais il faut qu'elle comporte une part d'anarchie pour que notre action prenne un sens large et plein, en faisant de nous, si nous le voulons, des coopérateurs de Dieu. Tous les blasphèmes, comme toutes les apologétiques sentimentales, s'obstinent à nier ou à prouver Dieu en montrant qu'il se dérobe ou, au contraire, qu'il s'adapte à nos désirs et à nos fantaisies. Dieu trop humain d'une humanité qui méconnaît sa propre grandeur ! Les ambiguïtés de l'expérience ne peuvent être résolues sur ce plan de l'hédonisme ; elles doivent nous servir, justement, à subordonner nos désirs à l'intelligence et à la liberté intérieure.

Max Scheler a écrit de belles et fines pages sur saint François d'Assise, mais il l'a mal compris quand il l'apparente aux mystiques hindous ou aux adeptes de l'*Einfühlung* ¹. Ce n'est pas d'une grâce immanente à la Nature que François d'Assise attend la vérité et la paix, ni d'aucune communion cosmique. Il a assez dit, il a surtout suffisamment montré par sa vie ascétique, que la Nature ne lui semblait pas bonne en elle-même. Le sentiment d'amitié qu'il en vient à éprouver pour elle et qui lui révèle une beauté que bien peu ont connue, est la récompense d'un primitif détachement, fruit non d'une contemplation des choses mais d'une vie intérieure qui lui a permis de renoncer à la vanité des choses. Alors, mais alors seulement, par un nouvel exemple de cette immédiate vertu du risque qui comble, et au-delà, la place laissée libre par le sacrifice, la Nature a pris le visage qu'elle *peut* prendre pour ceux qui le méritent. La Nature *peut* devenir amicale et fraternelle pour qui voit plus haut qu'elle, comme elle *peut* demeurer une énigme et un scandale pour qui essaie de se contenter d'elle. Comme l'expérience humaine sous toutes ses formes, dont elle n'est qu'une des données particulières, elle reçoit finalement le sens que lui donnent l'intelligence et la volonté. Dès lors, le spectacle de l'ignorance et des fautes même, dont nul n'a plus souffert qu'un saint François d'Assise, afflige et torture sans réussir à scandaliser, parce qu'il reste vrai que tout a été fait pour que l'homme comprenne et se recrée lui-même, et que rien ne peut être meilleur que cette vocation à la liberté. Le véritable optimisme ne peut être que la récompense du courage.

1. MAX SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, pp. 136-137.

CONCLUSION

Si le mot d'épilogue n'avait quelque peu vieilli, il conviendrait mieux que celui de conclusion pour désigner les pages qui suivent. Nous avons voulu décrire dans cet *Essai* le mouvement qu'amorce dans l'esprit une réflexion sur la notion d'expérience. Ce mouvement ne doit pas s'achever ni se figer dans un système impersonnel, car alors on chercherait une fois de plus à manipuler les idées sans les penser par soi-même ; on en laisserait échapper la véritable vertu. Toutefois il peut être utile de résumer rapidement les étapes que nous avons parcourues.

La notion d'expérience paraît d'abord l'une des plus claires qui soient, puisque c'est toujours au nom de l'expérience que les doctrines s'élaborent. Mais il est facile de voir que c'est aussi au nom de l'expérience qu'elles se combattent l'une l'autre. D'où il ressort que l'expérience n'a pas le caractère immédiat et irrécusable qu'on se plaît d'habitude à lui accorder. Et, de fait, nous nous sommes aperçus que l'expérience ne nous est jamais donnée comme un fonds commun dans lequel il serait loisible à chacun de puiser avant tout travail de réflexion et de critique. L'expérience pure est une illusion, illusion dangereuse car elle engendre à la fois les mythes et les intolérances des faux dogmatismes, et les découragements du scepticisme. Elle est elle-même un produit du subjectivisme inconscient par lequel chacun identifie sa propre expérience avec l'expérience, sa pensée avec la Pensée. Toute notion qu'on se fait de l'expérience humaine est une construction ; toute définition que l'on en donne se trouve non pas au principe mais au terme d'une philosophie.

Comparer ces différentes notions de l'expérience serait instituer une logique de la philosophie, entreprise difficile mais grandement souhaitable. Cette logique, pour sortir du subjectivisme de l'expérience pure, devrait d'abord, par une psychanalyse des doctrines, retrouver les intentions profondes dont elles sont issues. Ainsi elle pourrait définir leur *modalité*, au sens logique de ce terme, c'est-à-dire ce qu'elles sont réellement et concrètement pour l'esprit qui les a conçues. Mais ce premier travail permettrait, par le fait même, de comprendre la nature et le degré de leur objectivité, c'est-à-dire leur plus ou moins grande conformité avec les normes de la raison et les virtualités exactes de l'expérience humaine, qui ne sont pas définissables *a priori*. C'est pourquoi elle aurait bien le caractère d'une logique, instrument de vérité, et ne se laisserait pas réduire à une description des diverses attitudes psychologiques prises par les philosophes.

L'étude du rythme de l'expérience intellectuelle nous a permis de saisir les directions complémentaires que prend tour à tour l'esprit en quête de vérité : il systématise pour enfermer sa proie et la connaître ; il institue une méthode pour dépasser les résultats acquis et pour éviter d'être vaincu par ses victoires. Toute tentative par laquelle on essaie d'échapper à ce rythme aboutit à une illusion systématique, même lorsqu'on prétend s'en tenir à la seule méthode, dont on fait alors un système. En revanche, si l'on reste fidèle au rythme de l'expérience intellectuelle, on rend possible un rodage progressif du système et de la méthode l'un par l'autre, et c'est bien dans ce mouvement que consiste le progrès de la réflexion.

Or ces deux directions complémentaires conduisent aux deux grandes doctrines dont on peut dire, au moins schématiquement, qu'elles se partagent le monde de la pensée. Qui dit système dit dogmatisme et, finalement, réalisme. Qui dit méthode dit critique et, finalement, idéalisme. Ces deux doctrines s'opposent donc dans la mesure où on laisse la pensée s'écarter entre les deux temps de son rythme ; elles apparaissent au contraire complémentaires pour une pensée qui se possède elle-même et garde la maîtrise du jeu. L'expérience humaine — et sans doute est-ce sur ce point qu'il nous aura été le plus difficile de nous faire comprendre — reste donc toujours une donnée dynamique plus intime que toutes les représentations que l'on peut en donner, soit par les systématisations réalistes, comme celles que l'on a prétendu tirer du Mécanisme, soit par les systématisations idéalistes, lors même qu'elles se donnent comme les fruits d'une méthode critique tellement pure qu'elles se défendent de systématiser. La méthode propre de l'expérience ne se laisse enfermer ni dans le temps de système ni même dans le temps de méthode ; elle les domine pour les coordonner.

Mais cette intimité de l'expérience est incompréhensible du point de vue d'une doctrine de l'expérience pure, prétendant décrire les rapports d'une Pensée en soi et d'une Réalité en soi. L'échec des doctrines abstraites, tellement manifeste qu'il n'est pas un philosophe qui ne veuille retrouver le concret au terme de ses constructions, nous conduit ainsi à cette vérité trop souvent oubliée : la seule expérience concrète qu'il nous soit donné de vivre et dont on puisse parler sans métaphores, est l'expérience de personnes humaines qui doivent donner un sens aux réalités particulières dont l'idée, à tout le moins, les sollicite à chaque instant.

De ce point de vue, le réalisme du système et l'idéalisme de la méthode prennent un sens sinon nouveau, du moins plus précis et plus riche. Par rapport à cette méthode essentielle, qui s'identifie avec la manière dont nous avons à penser pour tirer de l'expérience toutes les

virtualités qu'elle renferme, le premier apparaît comme l'acte justifié par lequel la personne reconnaît en elle et hors d'elle des éléments qui échappent à sa pensée actuelle, non pour l'opprimer mais pour l'empêcher, au contraire, de s'endormir dans le sentiment d'une suffisance illusoire ; le second, comme l'effort légitime qui s'impose à elle de garder, devant elle-même et devant l'objet, son indépendance et sa liberté, non pour en user à sa guise et selon sa fantaisie, mais pour éviter, précisément, de consacrer sous le nom de réel les imaginations de ses désirs et de ses vœux spontanés. Alors que, dans les systèmes de l'expérience pure, idéalisme et réalisme divergeaient et semblaient inconciliables, rapportés à leur signification véritable dans l'intimité de la conscience, ils se fondent dans un même progrès : ainsi des eaux d'une rivière qui peuvent ou s'égarer sur l'une ou l'autre rive en mares stagnantes, ou se brasser dans un même courant.

Comment ils prennent un sens dans les différentes formes de notre expérience : interne et externe, scientifique, esthétique, morale et religieuse, nous avons essayé de l'expliquer. Nous ne referons pas ici ces analyses. Précisons seulement qu'une double nécessité s'impose à la philosophie : celle de ne pas donner, de l'expérience humaine, des définitions hâtives et incomplètes en faisant abstraction de son caractère personnel et en prêtant ainsi une soi-disant suffisance à la science seule, à l'art seul ou à la moralité seule ; celle de chercher pour ces différentes formes un contenu et une valeur rationnelle, faute de quoi, en croyant libérer la personne de toute contrainte, on l'abandonnerait à l'arbitraire de ses désirs, au fidéisme invérifiable. En particulier, les illusions renaissent perpétuellement au sujet de la valeur de la science. Ses succès, la facilité relative avec laquelle elle réalise l'accord des consciences sur quelques points particuliers de leur expérience, lui ont attiré des dévots pour qui tout ce qui n'est pas scientifique est irrationnel. Ses échecs, lorsqu'on a ainsi voulu l'ériger en norme de toute expérience possible, lui ont valu des détracteurs, et l'on a dit qu'elle a fait faillite. Or elle ne mérite ni cet excès d'honneur ni cette indignité. Elle n'est jamais indépendante d'une philosophie de la personne, et ainsi il faut exclure pour elle l'idée d'un privilège unique qui frapperait de subjectivité et d'irrationalité les autres formes de l'expérience. Mais elle garde, à sa place, la valeur d'un instrument indispensable de l'accord des consciences, d'une règle efficace de critique. L'homme méprise indûment toute une partie de l'humaine nature lorsqu'il veut n'être que savant ; il s'engage dans l'aventure lorsqu'il se donne la liberté de croire contre la science.

On a coutume d'opposer, au moins implicitement, expérience et liberté. Hors de l'expérience, je puis imaginer tout ce que je veux, étant bien entendu que j'en reste aux jeux de l'imagination ; quand l'expé-

rience parle, je n'ai plus qu'à subir. Rien n'est plus faux que ce schéma. Il serait juste si l'expérience avait pu se constituer sans l'action d'une personne libre de penser et de vouloir. Mais toute définition de l'expérience naît d'une réflexion et d'un choix. Nous n'échappons jamais à notre liberté ni aux responsabilités qui en découlent : la seule question est de savoir ce que valent notre réflexion et notre choix. La mystique de la science serait seule raisonnable si nous ne pouvions expérimenter, c'est-à-dire éprouver, que des phénomènes. Mais la notion de phénomène n'est concevable que pour un esprit qui expérimente une autre forme d'existence et qui ne s'évanouit pas dans la multiplicité du sensible. Il y a donc une expérience qui déborde la science.

Mais, de cette expérience, comme aussi bien de la mystique de la science si nous optons pour elle, nous sommes individuellement responsables. Il n'y a pas d'expérience qui nous soit plus familière que celle de notre liberté. Elle reparait jusque dans les constructions qui essaient de la nier, et, à la limite, le bien, qui est coextensif à l'être, est à la fois ce que nous connaissons et ce que nous voulons. Seulement, pour cette raison même, il ne s'impose pas à nous sans nous. Les indices ne manquent pas, qui nous permettent de le déceler et de le trouver. On peut même dire que nous sommes portés spontanément vers lui, et que tout l'effort critique de la pensée procède du légitime souci de ne pas nous arrêter aux images défectives que nous nous en formons. Mais si cette critique est indispensable à l'égard des naïvetés du réalisme du sens commun, elle n'abolirait la croyance au réel qu'en se figeant à son tour dans un système de l'expérience pure, dans une doctrine de l'immanence totale, qui implique une forme singulièrement risquée de la croyance. La critique de cette critique hyperbolique nous rend la liberté d'affirmer rationnellement toutes les valeurs et toutes les réalités qui sont indispensables au développement de notre expérience. L'intelligence porte en elle la générosité par laquelle nous reconnaissons l'être des choses, de nos semblables et de Dieu. Elle a tout ce qu'il faut pour nous convaincre ; il dépend de nous de nous laisser persuader. Aucune définition de l'expérience ne rejoint l'expérience : entre la preuve et notre certitude il y a, au sens blondélien du terme, notre action. C'est pourquoi la logique de la philosophie peut bien signaler les voies sans issue et montrer le chemin ; elle ne peut faire que chacun de nous n'ait pas à s'y engager, avec toutes les ressources de sa pensée, toute la sincérité de son vouloir.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Les conditions d'une logique de la philosophie.	5
---	---

CHAPITRE PREMIER

LE RYTHME DE L'EXPÉRIENCE INTELLECTUELLE

SYSTÈME ET MÉTHODE

I. L'illusion de l'expérience pure.	26
II. Le temps de système.	39
III. Le temps de méthode.	46
IV. Principe d'une logique de la philosophie.	53

CHAPITRE II

L'EXPÉRIENCE IDENTIFIÉE AU SYSTÈME

L'exemple du Mécanisme

I. Mécanisme et expérience pure : Kant et Auguste Comte. . . .	58
II. Mécanisme et méthode : Descartes.	71
III. L'utilité des systèmes mécanistes.	74
IV. Mécanisme et expérience personnelle.	76

CHAPITRE III

L'EXPÉRIENCE IDENTIFIÉE A LA MÉTHODE

L'Idéalisme critique de M. Brunschvicg

I. L'idéalisme critique.	92
II. Les postulats dogmatiques de l'anti-dogmatisme idéaliste. . . .	98
III. Idéalisme critique et expérience personnelle.	117

CHAPITRE IV

PENSÉE ET RÉALITÉ

I. Expérience concrète et systèmes abstraits : les chassés-croisés de l'idéalisme et du réalisme, de l'immanence et de la transcendance. . .	127
II. Position expérimentale du problème ontologique.	136
III. L'inévitable réalisme.	147
IV. Les deux notions de l'Être : ami ou ennemi?	157

CHAPITRE V

L'EXPÉRIENCE PERSONNELLE

I. Position expérimentale du problème de la personne : la multiplicité des expériences individuelles et les conditions de leur accord ; conscience intellectuelle et conscience morale.	165
II. La solution idéaliste : moi biologique et moi rationnel.	178
III. La position du moi substance.	185
IV. La vraie méthode de la connaissance du moi.	193
V. L'immortalité.	198

CHAPITRE VI

L'EXPÉRIENCE EXTERNE

I. Matière et personne : l'antinomie des systèmes résolue par le progrès de la réflexion	205
II. La perception et la science.	207
III. L'art.	213
IV. Le rôle de l'espace et du temps	219
V. Nature et Moralité : l'acceptation du risque.	230

CHAPITRE VII

LA VIE DE L'ESPRIT

I. Intelligence et charité	240
II. Dieu.	260
III. La bonne volonté.	271
CONCLUSION	282

Vu, le 16 avril 1943

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris :*

J. VENDRYÈS

Vu et permis d'imprimer

Le Recteur de l'Académie de Paris :

GILBERT GIDEL

